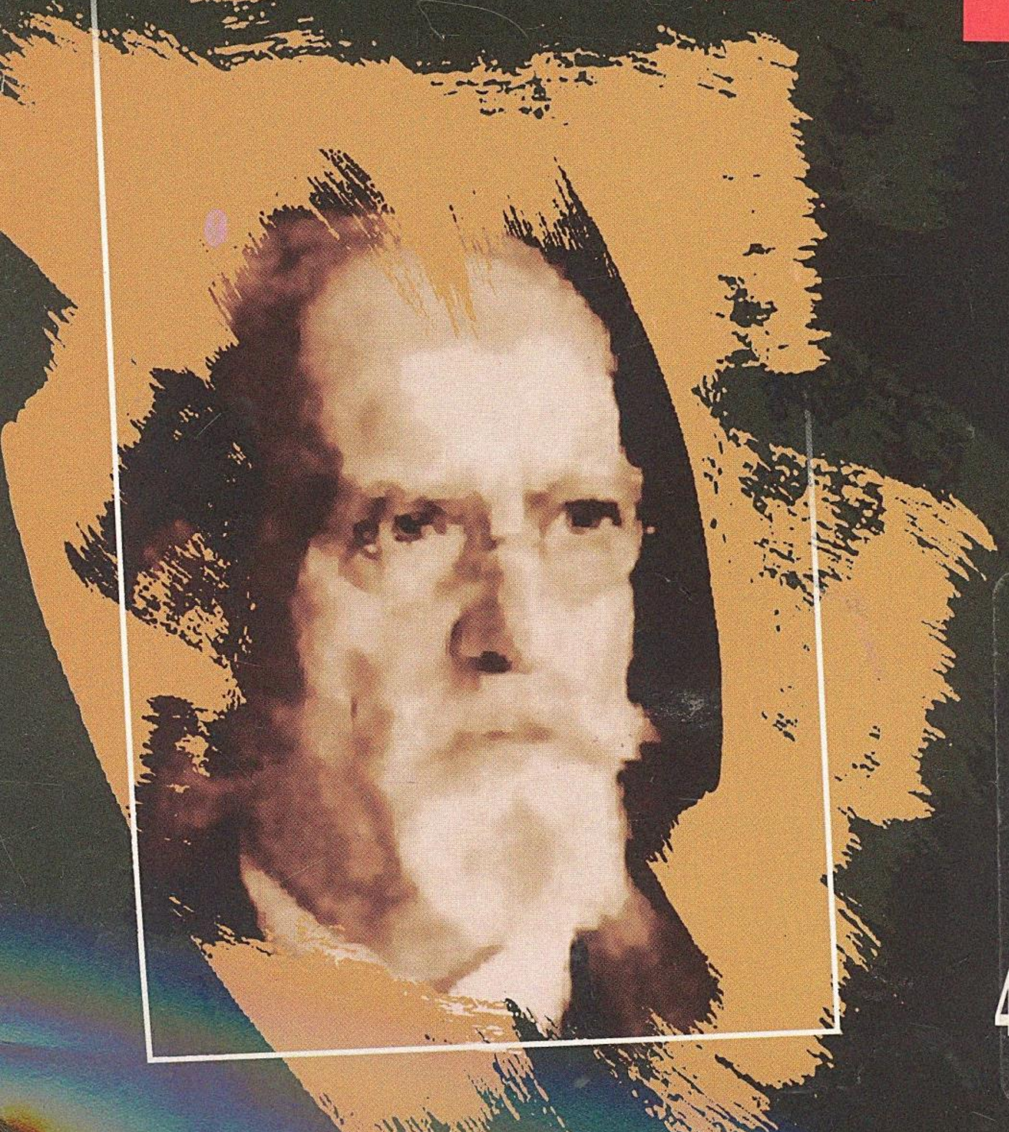
المجلس الأعلى للثقافة

هُسّرل

الفلسفة علما دقيقا

ترجمة وتقديم: محمود رجب



المشروع القومي للترجمة

489

المشروع القومى للترجمة

هُسّرل

الفلسفة علمًا دقيقًا

ترجمة وتقديم :

محمود رجب

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد ٤٨٩
- الفلسفة علمًا جديدًا
- هُسِّرل
- محمود رجب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس:٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel:7352396 Fax: 7358084 E. Mail: asfour@onebox.com

مقدمة الترجمة

١ - أهمية الكتاب :

يطلق الباحثون فى فلسفة هسرل على كتابه " الفلسفة علما دقيقا " اسم "مقال اللوغوس " نسبة إلى مجلة " اللوغوس Logos" التى نُشر فيها ١٩١٠ – ١٩١١ (العدد الأول) . وهناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين على أهمية هذا المقال فى تفكير هسرل ، يتجلى ذلك فى تلك الأوصاف التى تطلق عليه ، فمن قائل بأنه " أشبه شيء ببيان الحركة الظاهرياتية كلها "(١) ، ومن قائل بأنه بمثابة الصخرة التى يقوم عليها كل تفكير هسرل "(٢) ، وعندنا أن أهمية هذا المقال ترجع ، علاوة على ذلك ، إلى أنه يحتل من الناحية الزمنية فى تطور فكر هسرل مكانا فريدا . فقد نشره – كما قلنا – ١٩١٠ –١٩١١ . وهذه الفترة تعتبر فترة انتقال فى تفكير هسرل : انتقال من " الأبحاث المنطقية " ١٩٠٠ –١٩٠١ ، وهو الكتاب الذى وضع فيه أسس الظاهريات الوصفية ، إلى "الأفكارI"، ١٩١٣ ، وهو الكتاب الذى قد قدّم فيه الظاهريات بوصفها فلسفة ترنسندنتالية . من هنا يكتسب هذا المقال أهمية خاصة من حيث أنه " همزة وصل " – إن صح هذا التعبير – بين مرحلتين من مراحل تفكير هسرل . ففيه تركيز و " بلورة" لأفكار كان قد عرضها بالتفصيل فى " الأبحاث المنطقية" وفيه أيضا " بذور" أفكار عديدة نمت وتطورت بعد ذلك فى المراحل التالية من تفلسفه، وخاصة مرحلة الظاهريات الترنسندنتالية .

هذا فضلا عن أننا نجد فى مقدمة هذا المقال حسا تاريخيا بتراث الفلسفة ، وهو ذلك الحس الذى يتمثل فى ربط الظاهريات ومطلبها فى أن تكون علما دقيقا

---

(1) Kelkel et Scherer, Husserl, P.U.F, P. 47 .

(2) Biemel, Les phases decisives dans le developpement de la philosophie de Husserl, dans " Husserl " Nijhoff, P . 54 .

بجهود الفلاسفة السابقين علي هسرل ، وقد تطور هذا الحس التاريخي بعد ذلك، فظهر فى "الأفكار I" ثم ظهر بشيء من التفصيل فى " أزمة العلوم الأوربية" .

إن تصور العلم الذى يبدأ منه هسرل هو تصور أفلاطون وديكارت والنزعة العقلية فى القرن السابع عشر عامة للعلم . وهذا التصور الذى يتوجه نحو الأسس الأولى والمعايير اللامشروطة ، يختلف من حيث الأساس عن التصور الحديث للعلم التجريبى ، بل ويختلف عن التصور الحديث للعلم عموما . فالعلم بالمعنى الأفلاطونى هو العلم المطلق ، هو المعرفة المطلقة épistémé ، ويتميز أساسا بأنه حدس للماهيات . وعند هسرل أن الظاهريات تقوم على حدس الماهيات فى مقابل العلوم التجريبية التى تقوم على الوقائع . فالمشروع الظاهرياتى لإقامة الفلسفة بوصفها علما دقيقا يفترض – بل ويتأسس على – هذه التفرقة بين الواقعة والماهية . وهذا ما بيَّنه تفصيلا فى " الأفكارI" ويرجع هسرل بفكرته عن الفلسفة لا من حيث هى " نظرة عامة إلى العالم " أو نظرية فى النظرات العامة إلى العالم بل من حيث هى معرفة دقيقة – نقول يرجع بفكرته هذه عن الفلسفة إلى كنت أيضا . فالفلسفة عند كل منهما لايجب أن تكون شبيهة فى دقتها دقة العلوم فقط ، بل يجب أن تكون أكثر دقة منها ، طالما أنها لا ترضى – مثلما ترضى العلوم – بالانطلاق ابتداء من افتراضات سابقة لا توضع موضع التساؤل أو تفرض على أنها واضحة بذاتها . فالعلوم لم تتجاوز مرتبة التكنيك ولم تبلغ مرتبة المعرفة، أى العلم بالمعنى الكامل . ولن تتضح الأسس التى تقوم عليها هذه العلوم إلا بفضل الفلسفة التى هى المعرفة الأولى والنهائية ، أى الظاهريات التى هى " أم كل معرفة " . يقول هسرل:" نحن متفقون مع كنت تمام الاتفاق على أننا مضطرون إلى تحقيق الفلسفة الترنسندنتالية ، لا بروح نظرة عامة إلى العالم تتلائم مع احتياجات العصر ومطالبه ، بل بروح علم دقيق ، متوجه نحو فكرة الصحة المحددة"(١) .

---

(1) Husserl, Erste Philosophie, I, S. 287 .

على أننا لن يتسنى لنا فهم مطلب هسرل فى أن تكون الفلسفة علما دقيقاً إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الوضع التاريخى للعصر الذى عاش فيه(١) . فقد كان المذهب الطبيعى غلاًبا ويدعى لنفسه القدرة على تحقيق هذا المطلب . وقد أخذ هسرل على عاتقه مهمة تفنيد هذا المذهب وتبيين ضعفه وتهافته : إذ نظر إليه على أنه بمثابة الخطر الأكبر الذى يتهددنا ، ذلك أن المذهب الطبيعى – والفلسفة القائمة عليه – يحاول ، بقبوله المثل الأعلى لإقامة فلسفة علمية، القيام بتحقيق هذا المثل الأعلى . لكنه يحققه علي نحو زائف . وما دام المذهب الطبيعى يمثل اتجاها أساسيا فى الفكر الإنسانى ، فإنه يمثل بذلك شيئًا أكبر من مجرد غلطة يتعين علينا فضحها وتفنيدها ، بل بالأحرى إنه خطر لابد أن نأخذ حذرنا دائما منه . ويتحتم علينا حاربته بلا هوادة .

هذا والجدير بالملاحظة أن محاربة هسرل للمذهب الطبيعى فى هذا المقال تذكرنا بمحاربته ، في المرحلة الأخيرة من تطوره ، للنزعة الموضوعية فى " أزمة العلوم الأوربية " ، وعلى الرغم من اختلاف الجهتين واختلاف المرحلتين، فإن الهدف واحد هو : تأسيس العلم على نحو سليم فى الذاتية ، وفى علم الذاتية ، أى الظاهريات . وسوف نبين في الفقرات التالية كيف يحقق هسرل هذا الهدف ، ملتزمين فى ذلك بنص كلامه ، كما نتبين على نحو تطبيقى ملموس نشأة المنهج الظاهرياتى فى هذا المقال .

٢ - الدافع المحرك لنزعة هسرل المضادة للمذهب الطبيعى :

تجلت نزعة هسرل المعادية للمذهب الطبيعى بكل وضوح فى مقال : " الفلسفة بوصفها علما دقيقا "(٢) . وقد اتخذت شكل الهجوم على الإمكانات الفلسفية فى

---

(١) أنظر الفصل الأول من الباب الأول من القسم الأول .

(٢) أشار هسرل فى الجزء الثالث من " الأفكار " إلى نقاد الظاهريات بقوله إنه لا يملك شيئا جديدا يضيفه إلى ما سبق أن قاله فى هذا الموضوع (أى نزعته المعادية للمذهب الطبيعى) " فقد وفيته حقه فى مقال اللوغوس " .
(Ideen III, S. 45) .

العلوم الطبيعية . ففيه أعلن هسرل الحرب على الفلسفة القائمة على المذهب الطبيعي ، ورأى فى هذه الحرب فريضة واجبة على كل مفكر فى هذا الزمن ، "فإنه لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم – كما يقول – نقداً جذريا للفلسفة القائمة على المذهب الطبيعى " .

والمذهب الطبيعى فى نظر هسرل عبارة عن ظاهرة ترتبت على اكتشاف الطبيعة ، أى الطبيعة منظوراً إليها على أنها وحدة للوجود الزمانى – المكانى ، وتخضع لقوانين طبيعية مضبوطة ، وقد أخذ فى الانتشار باطراد من خلال التحقيق التدريجى لهذه الفكرة فى مجال العلوم الطبيعية . والعالم الذى يأخذ بالمذهب الطبيعى لايرى شيئا سوى الطبيعة ، والطبيعة الفيزيائية أولا . فكل ماهو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا وإما أن يكون نفسيا ، غير أنه فى هذه الحالة الأخيرة لن يكون إلا مجرد متغير يتوقف فى وجوده على الفيزيائى ، ولن يكون – فى أحسن الأحوال – إلا ظاهرة ثانوية تلازم الفيزيائى على نحو متواز ". ويرى هسرل أن ما يميز المذهب الطبيعى فى جميع صوره خاصيتان : تطبيع الوعى (الشعور) من ناحية ، ومن ناحية أخرى تطبيع الأفكار ، وبالتالى سائر المثل العليا والمعايير المطلقة .

بعد ذلك يبدأ هسرل فى مناقشة المذهب الطبيعى ونقده فيقول : إن هذا المذهب يفند – دون أن يدرى – نفسه بنفسه ، ويذكرنا بتفسير المذهب الطبيعى – فى مجال المنطق الصورى الذى اختاره أنموذجاً لكل طابع مثالى فى التفكير – للمبادئ المنطقية ، وهو التفسير الذى ينظر إليها علي أنها قوانين طبيعية للتفكير . وهنا يكتفى هسرل بأن يحيلنا إلي النقد الذى نشره قبل ذلك بعشر سنوات فى المجلد الأول من " الأبحاث المنطقية" (١٩٠٠) . فهسرل يعتقد أنه قد أثبت أن هذا التفسير لمبادئ المنطق يحمل معه ذلك الضرب من الإحالة (أو الامتناع) الذى يميز كل نظرية من نظريات المذهب الشكى . ويقول مؤكدا إن

في مقدور المرء أن يوجه نقدا جذريا من هذا القبيل إلى مبحث القيم والفلسفة العلمية (بما فى ذلك علم الأخلاق) فى المذهب الطبيعى ، بل وإلى الممارسة التطبيقية لمبادئ المذهب الطبيعي ، لأن أضرب الإحالة النظرية لابد أن ينتج عنها ضروب من الإحالة (أى ضروب من عدم الاتساق واضحة) فى أساليب السلوك الفعلية . وعند هسرل إن الفيلسوف الذى يأخذ بالمذهب الطبيعى مثالى وموضوعى فى أسلوب سلوكه ، أو فى موقفه العام . فهو يريد أن يحدد - بطريقة علمية - ماهية الحق والخير والجمال بوجه عام ، بغض النظر عن المنهج الذى يمكن بواسطته الحصول على الحالات الخاصة . ويعتقد هذا الفيلسوف أنه قد بلغ ، عن طريق العلم الطبيعي وعن طريق فلسفة تقوم على هذا العلم نفسه ، الجانب الأكبر من هدفه . وبحماسة بالغة يبثها فيه مثل هذا الشعور - نراه يُنصب نفسه معلماً ومصلحاً عملياً فيما يتعلق بالحق والخير والجمال من وجهة نظر علم الطبيعة . غير أنه لمثالى ذلك الذى يقدم نظريات - ويعتقد أنه يبررها - تنكر ما يفترضه ضمنا فى أسلوبه أو موقفه المثالى فى السلوك ، سواء أكان ذلك أثناء اقامته لنظريات أو أثناء تبريره وتزكيته لقيم أو معايير عملية . فالفيلسوف القائل بالمذهب الطبيعي فيلسوف يُعلم ، ويعظ ، ويدعو إلى مراعاة الأخلاق ، ويُصلح . وعند هسرل أن هيكل Häckel وأوستفالد Ostwald[1] خير نموذجين

---

(١) ارنست هيتريث هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) ، عالم البيولوجيا الألمانى . عرف بدفاعه عن نظرية دارون فى التطور . وقد بلغ إيمانه بهذه النظرية حدا أقام معه عليها مذهبا فى الواحدية المادية ، قدَّمه فى مؤلفاته العديدة ، وخاصة مؤلفه الشهير " لغز الكون " Die Welträtsel (١٨٩٩) ، وهو الكتاب الذى هاجم فيه النظرية الدينية المثالية ، مدافعا عن النظرة المادية فى العلم الطبيعي، وقد أدى به اعتقاده بالوحدة الجوهرية بين العضوى واللاعضوى إلى معارضة الأديان السماوية وتصوراتها عن الله والحرية والخلود ، واستعاض عنها بديانة جديدة تؤمن بديانة للطبيعة تقوم على الحق والخير والجمال .

أما فلهم أوستفالد (١٨٥٣ - ١٩٣٢) فهو عالم كيمياء ألمانى . وقد عارض المذهب المادى دفاعا عن نظرية ديناميه تذهب إلى القول بأن خصائص المادة والنفس على السواء ماهى =

لذلك . لكن هسرل يرى أن هذا الفيلسوف ينكر ما تفترضه ضمنا كل موعظة ، وكل مطلب إذا ما أريد أن يكون له معنى . وكل ما فى الأمر أنه لا يعظ مثل قدماء الشكاك بقوله صراحة إن الموقف الوحيد المعقول هو إنكار العقل . فمما لاشك فيه أنه يطرح جانباً مثل هذا الرأى ولذلك قال هسرل بأن الاحالة لم تكن عند الفيلسوف الذى يأخذ بالمذهب الطبيعى – ظاهرة ، بل تظل خافية عليه نتيجة لصبغة العقل بصبغة طبيعية (تطبيع العقل). ويعتقد هسرل أن الجدال فى هذه المسألة قد حُسم بالفعل ، حتى على الرغم من أن تيار المذهب الوضعى والمذهب البراجماتى لايزال فى صعود . ثم يقرر هسرل هذه الفكرة الأساسية فى الظاهريات كلها : إن الأفكار السابقة تعمى البصيرة ، ومن لا يرى إلا وقائع التجربة ، ولا يسلم بأية قيمة داخلية إلا للعلم المؤسس على التجربة ، لن تقلقه النتائج المحالة التى لايمكن ، تجريبا ، إثبات أنها تناقض الطبيعة ، فهو ينحى مثل هذا الضرب من الحجاج جانبا على أنه " نزعة مدرسية" .

٣ - علم النفس القائم على المذهب الطبيعى وحدوده :

كان البحث فى مكانة علم النفس العلمى فى بداية هذا القرن مسألة على جانب كبير من الأهمية . وكان هسرل شأنه شأن كثير من المفكرين مهتما بالبحث فى هذه المسألة وتحديد مدى صحة علم النفس بوصفه مبحثاً قائماً فى المذهب الطبيعى ، وبالدعوة إلى علم نفس " خالص" (ماهوى) بوصفه أساساً يقوم عليه علم النفس التجريبى .

= إلا صور خاصة من الطاقة . من كتبه الهامة فى مجال الفلسفة : " قهر المذهب المادى العلمى Die Überwindung der wissenschaftlischen Materialismus ، و " الفلسفة الطبيعية " Naturphilosophie .

وهذا ويجدر بنا أن نلاحظ أن هسرل عندما يتكلم عن المذهب الطبيعيى فإنه يتكلم عنه فى جميع صوره المتطرفة والمتسقة ، ابتداء من المذهب المادى فى صورته الشعبية إلى أحدث صور المذهب الواحدى – الحسى ومذهب الطاقة الحية .

فلم يكن علم النفس على وجه العموم ، بوصفه علماً للوقائع ، صالحاً – فى نظر هسرل – لتقديم أسس للمباحث الفلسفية التي يتعين عليها الاهتمام بالمبادئ الخالصة لعملية وضع المعايير: أى بالمنطق الخالص ، ومبحث القيم الخالص . ويقدم هسرل وهو بصدد التمييز بين نظرية المعرفة والمنطق الخالص بمعنى الرياضة الكلية الخاصة – يقدم بعض اعتراضاته على المذهب النفسى والمذهب الفيزيائى :

إن كل علم للطبيعة هو ، من حيث نقطة ابتدائه ، ساذج . ذلك أن الطبيعة التى يبحثها هى ، بالنسبة إليه ، موجودة ببساطة هناك . فثمت أشياء موجودة فى مكان وزمان لانهائيين ، ندركها ونصفها . وهدف العلم هو أن يعرفها بطريقة صحيحة موضوعية ، وعلى نحو علمي دقيق . ونفس هذا الكلام يصدق على الطبيعة بأوسع معانى هذه الكلمة، أى بالمعنى النفس الفيزيائى ، أو هو يصدق على العلوم التى تقوم ببحث هذه الطبيعة ، ويصدق بالتالى على علم النفس بوجه خاص . فالنفسى لا يؤلف عالما قائماً بذاته ، ذلك أنه قد أعطى بوصفه أنا أو بوصفه تجربة معينة لأنا ، مرتبطاً بأشياء فيزيائية تسمى بالأجسام . هذه الحقيقة إنما هى معطى سابق واضح بذاته . إذن ، فمهمة علم النفس هى أن يستكشف ، بطريقة علمية ، هذا العنصر النفسى داخل الكلية الفيزيائية النفسية للطبيعة ، وأن يكتشف القوانين التي بمقتضاها يتكون ويتبدل . بل إن علم النفس – هذا العلم القائم على التجربة – حين يهتم بدراسة أحداث الوعى (أو الشعور) المجردة ، ولا يهتم بدراسة العلاقات النفسية الفيزيائية فإنه ينظر إلى تلك الأحداث، مع ذلك ، على أنها تنتمى إلى الطبيعة ، أى بوصفها منتمية إلى أضرب من الوعى (الشعور) إنسانية أو حيوانية ، تعلق بدورها بأجسام إنسانية أو حيوانا تعلقا لا شبهة فيه ولا لبس. وعلى ذلك فكل حكم نفسى يتضمن فى ذاته ، على نحو صريح أو غير صريح ، وضعاً للطبيعة الفيزيائية على

أنها موجودة . وهذا ما يطلق عليه هسرل أسس الوضع العام (أو القضية العامة) للموقف الطبيعي ، الذى فصل بيانه بعد ذلك فى " الأفكار I " . واستبعاد هذا التعلق بالطبيعة سوف يجرد النفسي من طابعه كواقعة طبيعية يمكن تحديدها موضوعيا وزمانيا .

ويرى هسرل أنه إذ كانت هناك حجج حاسمة تثبت أن علم الطبيعة الفيزيائى لايمكن أن يكون فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ، ولايمكن أبداً بأى حال أن يستخدم أساساً تقوم عليه الفلسفة ، فعندئذ يجب أن تكون كل الحجج التى من هذا القبيل قابلة للتطبيق على علم النفس . ويذكرنا - بتلك " السذاجة " التى يقبل بها علم الطبيعة ، الطبيعة على أنها " معطى " ، وهى سذاجة " أبدية " فيه . وعلى الرغم من أن العلم الطبيعى هو على طريقته الخاصة ، نقدى للغاية - ففى اعتقاد هسرل أنه يظل من الممكن ، بل من المحتم ، قيام ضرب آخر مختلف تماما من نقد التجربة أعنى نقداً يضع التجربة كلها بما هى كذلك ، وبالمثل أسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبى - يضعهما موضع التساؤل .

ووضع التجربة كلها " موضع التساؤل " يثير أمامنا بعض المشكلات الخاصة بنظرية المعرفة . فكيف يمكن التجربة بما هى وعى (شعور) أن تعطى موضوعا أو أن تتصل به؟ وكيف يمكن التجارب أن يبرر بعضها بعضا أو أن يصحح بعضها بعضا على نحو متبادل ، وليس فقط أن يفند بعضها البعض الآخر وأن يدعم بعضها البعض الآخر على نحو ذاتى ؟. وكيف تستطيع لعبة الوعى (الشعور) الذى يتميز منطقه بأنه تجريبى أن تنشىء عبارات صحيحة موضوعياً، صحيحة بالنسبة إلى الأشياء الموجودة فى ذاتها ولذاتها ؟ ولماذا لاتكون قواعد لعبة الوعى ، إن جاز هذا التعبير ، غير منطبقة على الأشياء ؟ . كيف يتسنى لعلم الطبيعة أن يصبح مفهوماً فى جميع الحالات ، إلى الحد الذى يعتقد معه أنه فى كل خطوة من خطوات طريق سيره إنما يضع ويعرف طبيعة هى طبيعة فى

ذاتها – فى مقابل السيال الذاتى للوعى – ؟ كل هذه الأسئلة تتحول – كما يقول هسرل – إلى ألغاز بمجرد أن يصبح التأمل فيها تأملا جاداً . وبرغم كل المجهود الفكرى الذى بذله أعظم الباحثين فى نظرية المعرفة، فلم تتلق هذه الأسئلة اجابة واضحة ومحددة وحاسمة علمياً .

ثم يتكلم هسرل عن تلك الإحالة التى تتضمنها كل " نظرية للمعرفة قائمة على العلم الطبيعى " ، وبالمثل تلك الإحالة التى تتضمنها كل نظرية نفسية فى المعرفة. فإذا كانت هناك "ألغاز للعلم الطبيعى " تكمن فيه من حيث المبدأ، فعندئذ يكون من الأمور الواضحة بذاتها أن يتجاوز الحل الذى يقدم لهذه الألغاز نطاق العلم الطبيعى . ويرى أن من الواضح أن كل افتراض للطبيعة ، علمي أو سابق على العلم ، وبالمثل كل العبارات التى تتضمن وضعا للطبيعة (أى طرحاً لها كشئ موجود فى الخارج) لابد أن يستبعد من أية نظرية للمعرفة . وهذا يعنى " تعليق" جميع العبارات التى تضع الوجود الخارجى (تواجد) الأشياء داخل إطار المكان والزمان ، والسببية إلخ . ولا شك أن ذلك الاستبعاد وذلك التعليق يتسع ليشمل أيضا كل الأوضاع الوجودية الخاصة بالوجود العينىDasein للباحث ، وقواه النفسية .(١)

وعلاوة على ذلك يقول هسرل إن نظرية المعرفة إذا أرادت أن تبحث مشكلات العلاقة بين الوعى والوجود ، فإنها لن تستطيع أن تضع نصيب عينيها إلا

---

(١) ويمتد هذا الرد (والتعليق والاستبعاد) إلى الوجود العينى للظاهرياتى نفسه من حيث هو موجود انسانى ينتمى إلى العالم ، وإلى نشاطه وقواه النفسية . قارن ما قاله هسرل نفسه عن نفسه : " انى أقول : " فى سنة ١٩٠٥ ، عرضت فى جوتنجن لأول مرة الرد الظاهرياتى " ، أو أقول : " اننى جالس إلى مكتبى واننى مقيم فى الموقف الظاهرياتى حيث أبحث وأسجل نتائج الظاهريات الترنسندنتالية كما أننى أتحدث مع الظاهرياتيين الآخرين الذين يتعاونون مع فى جماعة الفلسفة الترنسندنتالية .. إذن يصبح النشاط الظاهرياتى نشاطا إنسانيا نفسيا خاصا بأنى – إنسان عادى ، أنه ينتمى إلى العالم ، وهو حادث تاريخى فى تاريخ الفلسفة "
(cite pat Toulemont, L'essence de la sociéte selon Husserl, op. cit, p. 39).

الوجود بوصفه متضايقا مع الوعى ، بوصفه شيئا " مقصودا " وفقا لطريقة الوعى : أى بوصفه مدركا ، أو متذكرا ، أو متوقعا ، أو متمثلا على هيئة صورة ذهنية ، أو متخيلا ، الخ وعلى ذلك لابد أن يوجه البحث صوب معرفة علمية ماهوية للوعى أو الشعور ، صوب ذلك الذى يجعل الوعى ذاته " هو ما هو "حسب ماهيته فى أشكالها القابلة للتميز ولكن لابد أن يوجه ، فى الوقت نفسه ، إلى ما " يدل " عليه الوعى ، وبالمثل يوجه صوب تلك الأساليب المختلفة التى بمقتضاها – طبقا لماهية هذه الأشكال المشار إليها من قبل – يقصد الموضوعى (الموجود المقابل أو المواجه فى الوعى) Gegenständliches : على نحو واضح أو غير واضح ، بالإحضار أو الاستحضار ، بالرمز أو على هيئة صور ، مباشرة أو متخذا من الفكر وسيطا ، فى هذه الحالة من الانتباه أو تلك .. وهكذا إلى مالا حصر له من الأشكال الأخرى ، مبينا ، فى النهاية ، الموضوعى على أنه ذلك الموجود وجودا " صحيحا" و "واقعيا" .

٤ - نحو ظاهريات للوعى :

المطلوب هو القيام بدراسة الوعى أو الشعور فى مجموعه . ولكن إذا كان الوعى دائما وعيا بشئ ما ، فإن الدراسة الماهوية تتضمن دراسة ماهوية لدلالة الوعى بماهى كذلك وعلى دراسة موضوعية الوعى بما هى كذلك ، ومن ثم الاهتمام بأحوال وجود الموضوعية كمعطى ، واستنفاد ماهيتها فى عمليات "التوضيح " التى تخصها . وهذا ما أدى بهسرل إلى الكلام عن علم جديد، لم يصل معاصروه إلى تصور مداه الواسع ، صحيح أنه علم للوعى (الشعور) ، لكنه مع ذلك ليس علما للنفس ، إن هدفه هو إقامة علم لظاهريات الوعى أو الشعور فى مقابل علم طبيعى عن الوعى أو الشعور . ولابد أن نتوقع مقدما أن يكون علم الظاهريات وعلم النفس مرتبطا كل منهما بالآخر على نحو وثيق ، من حيث أن كليهما يهتم بالوعى ، حتى وإن كان ذلك اهتماما يتم بطريقة مختلفة

ووفقا لوجهة نظر مختلفة. فعلم النفس يهتم " بالوعى أو الشعور التجريبى " ، منظوراً إليه على أنه شيء موجود هناك فى مجموع الطبيعة . أما علم الظاهريات فيهتم بالوعى " الخالص" أى بالوعى أو الشعور من وجهة النظر الظاهرياتية . فإن كان ذلك صحيحا ، ترتب عليه – دون انتقاص من الحقيقة القائلة بأن علم النفس ليس بفلسفة ولا يستطيع أن يكون فلسفة أكثر مما يستطيع ذلك علم الطبيعة الفيزيائى – أن علم النفس ينبغى عليه ، لأسباب جوهرية ، أن يكون على صلة وثيقة بالفلسفة ، أى من خلال مجال الظاهريات ، ويجب أن يظل مصيره مرتبطا بالفلسفة ارتباطا وثيقا للغاية .

لكن هسرل سرعان ما يستدرك ويذكر محددا أن قوله هذا عن الصلة الوثيقة بين علمى النفس والفلسفة لاينطبق إلا بدرجة ضئيلة جدا ، على علم النفس المضبوط الحديث أى علم النفس التجريبى الذى هو أبعد مايكون عن الفلسفة. ويحتج ، أثناء مناقشته لادعاء غلم النفس التجريبى بأنه علم النفس العلمى الوحيد ، ضد استبعاد كل تحليل مباشر وخالص للوعى ، والوصف المحايث ، وعنده أن العلاقة التى تقوم بين علم النفس التجريبى وعلم النفس الأصيل تماثل تلك العلاقة التي تقوم بين الإحصاء الاجتماعى وعلم الاجتماع الأصيل . إن مثل هذا النوع من الإحصاء يجمع وقائع لها قيمتها ، ويكتشف فيها اطرادات لها قيمتها، لكنها اطرادات من نوع غير مباشر إلى حد كبير . أما الفهم الصريح المباشر لهذه الوقائع والتوضيح الفعلى لها، فلا يقدر على بلوغها إلا علم اجتماع أصيل ، أى علم اجتماع يصل بالظواهر إلى حالة كونها معطيات مباشرة ويبحثها وفقا لماهيتها . ولم يقدم هسرل – للأسف – أية أمثلة على مثل هذه الظواهر فبقى هدفه وكلامه فى هذه النقطة خالياً ولا يستند إلى ظواهر عينية تحققه وتبرره . ثم ينتقل هسرل مرة ثانية إلى علم النفس فيقول إن علم النفس التجريبى منهج مفيد ونافع فى تحديد الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية

(السيكوفيزيقية) . لكن هسرل لا يلبث أن يقول إن هذا المنهج ، أى منهج علم النفس التجريبى يفتقر بدون علم منهجى للوعى يستكشف النفسى بطريقة محايثة - يفتقر إلى كل إمكانية للوصول إلى فهم أعمق لهذه الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية .

ويوضح ميرلوبونتي فى محاضراته عن " العلوم الإنسانية والظاهريات" هذا المعنى نفسه بعبارات مختلفة فيقول : إن نوع وجود الوعى - عند عالم النفس التجريبى - لا يتميز من نوع وجود الأشياء . فهو موضوع عالمى ، أى ينتمى إلى العالم ، وعالم النفس يدرسه على أساس هذا التصور . غير أن هذا العالم لن يتسنى له ادراك ماهية الوعى الأصيلة إلا إذا قام بتحليل ماهوى - يقوم على التأمل الانعكاسى - لتصور الوعي . والمنهج الذى يستخدمه عالم النفس التجريبى هو منهج الاستقراء الذى يبدأ من الوقائع وجمعها . لكن هذا المنهج يظل قاصراً وأعمى لو لم ندرك ، من الداخل وبحدس ماهوى ، الوعى الذى يهدف هذا الاستقراء إلى تحديده . هذا هو ما يطلق عليه هسرل اسم علم النفس الماهوى . فكل علم نفس تجريبى لابد أن يسبقه علم نفس ماهوى ، أى لابد أن يتأسس الاستقراء على جهد تأملي انعكاسى effort reflexif ندرك عن طريقه دلالة التصورات التي يستخدمها علم النفس التجريبى ، مثل الادراك الحسى ، والصورة الذهنية ، والوعى .. إلخ . فمعرفة الوقائع تنتمى إلى علم النفس . أما فهم التصورات التى تستخدم فى تناول هذه الوقائع فينتمى إلى الظاهريات . وعند ميرلوبونتي أن هسرل لم يفكر فى إحلال علم النفس محل الفلسفة، ولا الفلسفة محل علم النفس . بل جعل لكل مهمته ، فعلم النفس يدرس الوقائع وما بينها من علاقات ، أما الدلالة النهائية لهذه الوقائع ولهذه العلاقات فلا تستبين إلا

بدراسة ماهوية ظاهرياتية، فيها نبلغ معنى أو ماهية الادراك الحسى ، أو الصورة الذهنية ، أو الوعى.(١)

٥ - تصور الظاهرة :

يتجه هسرل صوب عالم" النفس" ويقتصر على تلك " الظواهر النفسية" التي ينظر إليها علم النفس الجديد على أنها ميدان بحثه، ويسأل : هل هناك فى كل إدراك الحسى النفسى موضوعية متضمنة فيه تكون له بمثابة " طبيعة " بنفس المعنى الذى توجد به مثل هذه " الطبيعة " في كل تجربة فيزيائية وكل إدراك حسى للشيء الواقعى ؟. والإجابة هى أن العلاقات التي تقوم فى مجال النفس تختلف كلية عن تلك العلاقات التي تقوم فى مجال الفيزيائى ، ذلك أن النفسى ينقسم (ويضيف إلي ذلك قوله : إن هذا تعبير مجازى، لا ميتافيزيقى) إلى مونادات ، أحادات ، لا نوافذ لها ولا تتواصل إلا عن طريق الاستشعار. فالوجود النفسى ، أى الوجود من حيث هو " ظاهرة" ليس بوحدة يمكن أن تجرب في إدراكات حسية منفصلة كثيرة على أنها فى هوية فردية مع ذاتها. ففى المجال النفسى ليس ثمت تمييز بين المظهر والوجود . وواضح عند هسرل فى هذه المرحلة أنه ليس ثمت إلا طبيعة واحدة فى حقيقة الأمر، وهى تلك الطبيعة التى تظهر فى مظاهر الأشياء . فكل ما يطلق عليه ، بأوسع معانى علم النفس ، اسم ظاهرة نفسية هو – إذا ما نظر إليه فى ذاته ولذاته ، ظاهرة بحق وليس طبيعة .

فأية ظاهرة اذن ليست وحدة "جوهرية" (أى ذات جوهر) ، ذلك أنها لاتملك "خصائص طبيعية " realen Eigenschaften ، ولا تعرف أجزاء طبيعية ، ولاتغيرات طبيعية ولا سببية : فهذه الكلمات كلها إنما تفهم هنا بالمعنى الخاص بالعلم الطبيعى. فلو نسبت إلى الظواهر طبيعة ما ، ولو بحثت فى أجزائها

(1) Merleau- Ponty, Les sciences de I' homme et la phenomenologie, op. cit, pp. 17-18 .

الطبيعية المكونة لها، وبروابطها السببية ، لوقعت في إحالة خالصة ، لا تقل عن تلك التي تقع فيها لو تساءلت عن الخصائص السببية للأعداد وروابطها . إنها الإحالة التي تنشأعن تطبيع شيء ما ، تستبعد ماهيته الوجود من حيث هو طبيعة . إن التحديدات الموضوعية في العلوم الطبيعية تقبل التحقق منها أو التصحيح في تجارب جديدة ، أما الأحداث النفسية ، أو " الظواهر " فهي تذهب وتجيء ، ولاتحتفظ بوجود باق يظل في هوية أعني وجودا يقبل ، من حيث هو كذلك ، التحديد موضوعيا بالمعنى المعروف في علم الطبيعة .

وعند هسرل أن " الوجود " النفسي لايجرب علي أنه شيء يظهر بل إنه "تجربة معيشة" ، وتجربة معيشة ترى في التأمل الانعكاسي ، تجربة ترى بالحدس ، فيظهر على أنه هو ذاته ، في سيال مطلق ، على أنه حاضر " الآن " وآخذ في التغيب بالفعل ، وراجعا القهقرى دائما إلى " ما قد كان " . إن كل نفسي يندرج في وحدة مونادية (أحادية) للوعي، وحدة ليس لها ، في ذاتها، صلة على الإطلاق بالطبيعة ، وبالمكان ، وبالزمان ، أو بالجوهرية (نسبة إلى الجوهر) والسببية، بل لديها " صورها" الخاصة بها تماما ، " إنه سيال من الظواهر ، غيرمحدود من كلا الجانبين ، يتخلله خط قصدي " هذا هو المجال الذي يجب دراسته . وهو ما قام به هسرل في " الأفكار I" . فما " الأفكار I " إلا تطبيق وتنفيذ لهذا التخطيط الذي عرضه هسرل في هذا المقال(1) . ويعتقد هسرل أن البحث العقلي في هذا المجال ممكن ، إذ ا تجنب المرء ذلك الخلط بين الطبيعة والظواهر، بالمعنى الذي قدمه هسرل لكلٌ هنا . فعلى المرء أن يأخذ الظواهر كما تعطي نفسها ، أي بوصفهاهذا المعنى ، هذا الظهور، هذا الفعل القصدي ... إلخ أو بوصفها شيئاً ممتثلا ، أو شيئا متخيلا إلخ . بعبارة أخرى مستمدة من مؤلفاته اللاحقة نقول : إن البحث لابد أن يشتمل علي الجوانب

(1) Sokolowski, The formation of Husserl's Concept of Constitution, op. cit., p. 116 .

النوييمية (الجوانب المتعلقة بأفعال الفكر) والجوانب النومينية (الجوانب المتعلقة بموضوعات الفكر) . وقد يكون " الشيء الموضوعي " المتضمن "وهما" أو " حقيقة فعلية" ، ويمكن أن يوصف بوصفه شيئا " موضوعيا على نحو محايث" ، وبوصفه مقصودا بما هو كذلك ".

ويعلم هسرل بأنه من الواضح أن المرء يستطيع أن يبحث وأن يدلي بعبارات ويفعل ذلك على أساس من البداهة . ويقول هسرل إننا لا نستطيع أن نتغلب بسهولة على تلك العادة الفطرية في الحياة والتفكير حسب الموقف الطبيعي ، وبالتالي لا نتغلب على عادة تزييف النفسي بتطبيعه . فضلا عن أن التغلب على هذه العادة يتوقف إلى حد كبير على إدراك أن من الممكن في الواقع أن يقوم بحث " محايث " خالص للنفس ، إذا استخدمنا كلمة النفس بأوسع معانيها ، وهو المعنى الذي يعني الظاهري بما هو كذلك ، وهو نوع من الدراسة يقوم في مقابل أي بحث نفسي فيزيائي (سيكوفيزيقي) للظاهري . وهذا النوع من الدراسة هو الظاهريات " الخالصة " التي حددها هسرل وقدمها بوصفها أساس العلوم جميعا . وما دامت الظاهريات الخالصة بوصفها علما تظل خالصة ولا تفيد من عملية وضع الطبيعة على أنها موجودة ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون بحثا في الماهية ، ولا يمكن إطلاقا أن تكون بحثا في الآنية (أي الموجود - هناك) .

وبعد ، فقد اعتمدنا في الترجمة على الأصل الألماني الذي نشره شيلازي :

Philosophie als strenge wissenschaft, hgg . von Szilasi, Frankfurt am main, KLostermann, 1965 .

وإن كنا قد رجعنا أيضا الى الترجمتين : الفرنسية والانجليزية اللتين قام بهما كانتان لوير :

- La philosophie comme science rigoureuse, Paris, P.U.F. 1955 .

- Philosophy as Rigorous Science, in " Phenomenology and the Grisis of Philosophy " , N.Y., Harper and Row Publishers, 1965 .

القاهرة ١٩٧١   د . محمود رجب

إدمـونـد هســرل

الفلسفة علماً دقيقاً

•••

لقد كان المطلب الدائم للفلسفة – منذ بداياتها الأولى – أن تكون علما دقيقا ، ٢٨٩
بل أن تكون ذلك العلم الذى يفى بأعمق المقتضيات النظرية للعقل ، ويمكِّن – من وجهة نظر أخلاقية – دينية – من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة . وقد استمر هذا المطلب ساريا ، عبر عصور التاريخ المختلفة ، بدرجة تتفاوت قوة وضعفا ، ولكن لم يُصرف النظر عنه قط ، حتى فى العصور التى كان فيها الاهتمام بالنظر الخالص والقدرة عليه موشكا على الزوال ، أو خلال تلك العصور التى كانت القوى الدينية فيها تقيد حرية البحث النظرى .

ومع ذلك ، فإن الفلسفة لم تستطع ، فى أى عصر من عصور تطورها ، أن تحقق هذا المطلب : أى أن تكون علما دقيقا ، حتى فى العصر الحديث الذى يمضى قدما ، برغم كل ما فى اتجاهاته الفلسفية من تعدد وتعارض ، فى مسار موحد فى جوهره ، ابتداء من عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر . نعم إن الطابع الغالب على الفلسفة الحديثة لا يقوم فى استسلامها ، بطريقة ساذجة ، للنزوع الفلسفى Trieb ، بل بالأحرى فى محاولتها أن تبنى نفسها علما دقيقا ، عن طريق التأمل النقدى ، وبفحصها لمنهجها على نحو أعمق دائما . ولكن الثمرة الوحيدة الناضجة لهذه المجهودات كانت تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الدقيقة وتحقيق استقلالها ، فضلا عن تأسيس المباحث الجديدة للرياضة البحتة وتحقيق استقلالها . أما الفلسفة ، حتى بمعناها الخاص الذى يأخذ فى التميز لأول مرة فى عصرنا الحاضر فقد ظلت ، كما كانت من قبل ، تفتقر إلى طابع العلم الدقيق ، بل إن دلالة هذا التميز قد بقيت دون تحديد علمى دقيق . ومسألة ما بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية من صلات ، ومسألة أن نتبين إن كان الطابع الفلسفى على التخصيص لعملها – الذى يتصل مع ذلك
بالطبيعة والروح الانسانية إتصالا جوهريا – يتطلب ، من حيث المبدأ ، مواقف ٢٩٠
جديدة ، تقدم معها ، من حيث المبدأ ، أهداف ومناهج جديدة ، ومن ثم مسألة أن

نتبين إن كان هذا الطابع الفلسفى يدخلنا ، بالمثل ، فى بعد Dimension جديد أو أنه يقع والعلوم التجريبية للطبيعة والروح الانسانية ، فى مستوى واحد – أقول إن تلك المسائل كلها ماتزال حتى اليوم مثار جدل . وكل ذلك يبين أن الدلالة الحقة للمشاكل الفلسفية لم تبلغ هى ذاتها مرتبة الوضوح العلمى .

ولذلك ، فإن الفلسفة التى تُعدّ ، وفقا لغايتها التاريخية ، أسمى العلوم جميعا وأدقها ، تلك الفلسفة التى تمثل مطلب الإنسانية الدائم فى المعرفة الخالصة والمطلقة (وفى القيمة والإرادة الخالصة والمطلقة ، وهو مالا ينفصل عن المطلب الأول) عاجزة عن أن تتبنى علما دقيقا . فالمعلّمة القديرة للأعمال الخالدة للإنسانية عاجزة تماما عن أن تعلّم ، أعنى : أن تعلم بطريقة صحيحة موضوعيا. وقد كان كَنْت يحب أن يقول : ليس فى استطاعتنا أن نتعلم الفلسفة ، بل التفلسف فحسب . فماذا يكون هذا إن لم يكن اعترافا بالطابع غير العلمى للفلسفة ؟ إن العلم بقدر مايكون علما بحق ، يمكن تعليمه وتعلمه ، وبنفس المعنى أينما كان . غير أن التعلم بطريقة علميه ماهو ، فى أى مكان ، بقبول سلبى لمادة غريبة عن الذهن ، ذلك أنه يعتمد ، فى كل الأحوال ، على التلقائية ، وعلى ترديد باطن للأنظار العقلية التى حصلّتها العقول الخلاّقة ، وفقا لمقدمات ونتائج ، ولأن مثل هذه الأنظار المتصورة والمؤسسة على نحو موضوعى لا توجد فى الفلسفة ، أو بعبارة أخرى : لأنه لم يزل يعوزنا ، فى الفلسفة ، مشاكل ، ومناهج ، ونظريات محددة تحديداً محكما ، وموضحة توضحيا كاملا من حيث معناها – فإن من غير الممكن تعلم الفلسفة .

أنا لا أقول إن الفلسفة علم ناقص ، بل أقول ببساطة أنها ليست بعد علما ، وأنها لم تخط بعد خطوتها الأولى بوصفها علما . وأنا فى ذلك أتخذ معيارا لقولى هذا من أية شذرة ، ولو كانت بالغة الصغر ، تؤلف جزءا من مضمون مذهب نظرى أسس بطريقة موضوعية " إن من المعترف به أن العلوم كلها

ناقصة، بما فى ذلك العلوم المضبوطة التى نعجب بها أيما اعجاب . فهى ، من جهة ، ناقصة بسبب الأفق اللانهائى للمشاكل القائمة بغير حل ، والتى لن تدع النزوع إلى المعرفة يخمد أبدا . ولها ، من جهة أخرى ، عيوب عديدة فى مضمونها الذى تكون بالفعل ، ففى هذا الموضع أو ذاك نلقى فى الترتيب المنهجى للبراهين والنظريات بقايا غموض أو بقايا أوجه نقص . لكن هناك ، كما هى الحال دائما ، مضمونا حاضرا لهذه العلوم ، يستمر فى النمو والتشعب . وما من إنسان عاقل يستطيع أن يشك فى الحقيقة الموضوعية لنظريات الرياضة وعلوم الطبيعة المثيرة للإعجاب ، أو أن يشك على الأقل ، فيما لهذه النظريات من
احتمال قائم على أسس موضوعية . ففى هذه العلوم لا محل ، على وجه العموم ، ٢٩١
" للآراء " ، و " الحدوس " و " وجهات النظر " الخاصة . وبمقدار ما توجد هذه الأمور فى أى مبحث من المباحث ، لا يكون هذا المبحث علما محققا بعد ، بل علما فى طريقه إلى التحقق فحسب ، ويُحكم عليه بوجه عام على هذا الأساس(١).

على أن النقص فى الفلسفة من ضرب مختلف تماما عن نقص العلوم جميعا، وهو النقص الذى وصفناه توا . ففى الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تملك نسقا من التعاليم يتسم بالنقص ولا يكون قاصرا إلا فى حالات بعينها ، بل هى ببساطة لا تملك مثل هذا النسق البتة . ذلك أن كل شئ فى الفلسفة موضوع

---

(١) فى هذا الصدد لا أقصد ، بطبيعة الحال ، الإشارة إلى المسائل المتنازع عليها فى ميدان الرياضة – الفلسفة أو فى ميدان علوم الطبيعة . فهذه المسائل ، اذا ما نظر إليها بدقة ، لا تتعلق ، فى الحقيقة ، بنقاط منعزلة فى المضمون فحسب ، بل تتعلق " بمعنى " الانجاز العلمى بأكمله لهذه المباحث . وهذه المسائل يمكن أن تبقى ويجب أن تبقى متميزة من المباحث ذاتها ، نظرا إلى أنها محايدة بقدر كاف بالنسبة إلى الغالبية العظمى من ممثلى هذه المباحث . وكلمة "فلسفة " قد تعنى ، من حيث علاقتها بأسماء العلوم كلها نوعا من الأبحاث يزود سائر الأبحاث الأخرى ببعد جديد بمعنى معين ، وبذلك يزودها بكمال أخير . لكن كلمة " بعد " تدل : فى الوقت ذاته ، على أن : العلم الدقيق يظل علما ، والمضمون المذهبى يظل مضمونا ، حتى لو لم يكن الانتقال إلى هذا البعد الجديد قد حدث بعد .

للجدل ، وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصى ، أو تفسير مدرسة ، أو "وجهة نظر " .

إن ما تقدمه لنا المؤلفات العلمية الكبرى المخصصة للفلسفة فى العصور القديمة والحديثة على أنه مشاريع ، لقمين بأن يقتضى من العقل عملا جادا ، بل وعملا ضخما لا حد له ، فضلا عن أن فى استطاعته أن يمهد الطريق فى المستقبل لإقامة أنظمة مذهبية دقيقة علميا . غير أننا لا نستطيع أن نتبين شيئا فى هذه المؤلفات يمكن أن يكون هو الأساس لعلم فلسفى . وما من أمل فى أن نقتطع - إن جاز هذا التعبير - بمقص النقد ، من هذا المؤلف أو ذاك ، شذرة مبحث فلسفى .

هذا الاعتقاد يجب أن نعبر عنه ، من جديد ، بصراحة وأمانة ، وفى هذا المكان بالذات ، أى فى مستهل مجلة " اللوغوس " التى تريد أن تكون شاهدا على عملية تغيير عظيمة فى الفلسفة ، وأن تمهد الأرض " لنسق " للفلسفة مقبل .

ذلك لأن هذا التأكيد القاطع للطابع غير العلمى للفلسفة السابقة بأكملها ، يثير مسألة هى أن نعرف إن كانت الفلسفة ماتزال ترغب ، فى أن تتمسك بهدفها فى أن تكون علما دقيقا ، وإن كانت رغبته هذه ممكنة وواجبة . وماذا ينبغى أن تعنى هذه " الثورة " الجديدة بالنسبة إلينا ؟ أيكون معناها التخلى عن فكرة العلم الدقيق ؟ . وماذا ينبغى أن يعنى " النسق " ؟ المنشود الذى ينبغى أن نتخذه مثلا أعلى يرشدنا فى معميات أو غياهب Niederungen عملنا الباحث ؟
هل يعنى " نسقا " أو " مذهبا " فلسفيا بالمعنى التقليدى للكلمة ، شبيها بمنيرفا، ٢٩٢
التى تخرج مكتملة مزودة بسلاحها من رأس عبقرى خلّاق - كما تحفظ فى مقبل الأيام ، جنبا إلى جنب مع مثيلاتها الأخريات من المنيرفات ، فى متحف التاريخ الصامت ؟ أم أنه يعنى نسقا فلسفيا من النظريات ، يبدأ - بعد تمهيدات ضخمة

عبر الأجيال – من أسفل ، على أساس لا يتطرق إليه الشك ، ويرتفع إلى أعلى ككل بناء متين ، بحيث نضع حجرا فوق حجر ، كل منهما صلب كالآخر وفقا لخطة موجهة ؟ . حول هذه الأسئلة يجب أن تختلف العقول وتتشعب الطرق.

إن " الثورات " الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة ، إنما هى تلك التى يتم فيها هدم إدعاء الفلسفات السابقة أنها علم ، عن طريق نقد طريق سيرها العلمى المزعوم . وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما ، لتنشىء ، من جديد وعلى نحو جذرى ، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق ، موجهة ومحددة ترتيب المهام التى يتحتم علينا القيام بها . وأولى هذه المهام هى أن يركز الفكر جماع طاقته فى أن يوضح ، عن طريق إجراء فحص منهجي ، شروط العلم الدقيق توضحيا كاملا ، وهى الشروط التى كانت الفلسفات السابقة تغفلها أو تسئ فهمها بصورة ساذجة – وذلك لكى يحاول الفكر فيما بعد تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية . مثل هذه الرغبة الواعية تماما فى إنشاء علم دقيق ، كانت تغلب على الثورة السقراطية – الأفلاطونية فى الفلسفة ، كما كانت تغلب ، فى مطلع العصر الحديث ، على ردود الفعل العلمية على الفلسفة المدرسية – خاصة الثورة الديكارتية . وما لبثت الدفعة المحركة لهذه الرغبة أن انتقلت إلى الفلسفات الكبرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كما تجددت ، بنشاط بالغ ، فى نقد العقل عند كنت ، ، بل ظلت هى المسيطرة على تفلسف فشته . وفى كل مرة كان البحث يستهدف من جديد ، البدايات الحقة ، والصياغة الحاسمة للمشاكل ، والمناهج السليمة .

غير أن الموقف لم يبدأ فى التحول إلا عند ظهور الفلسفة الرومانتيكية . فعلى الرغم من أن هيجل يتمسك هو أيضا بما فى منهجه ومذهبه من صحة مطلقة ، فإن نسقه الفلسفى يفتقر إلى ذلك النقد للعقل الذى هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية . ومن الواضح فى هذا الصدد أن فلسفة هيجل – مثلها كمثل الفلسفة

الرومانتيكية بوجه عام – قد أدت ، فى السنوات اللاحقة عليها ، إما إلى اضعاف النزوع إلى تكوين علم فلسفى دقيق وإما إلى تزييفه .

ففيما يتعلق بالنقطة الأخيرة ، وهى الميل الى التزييف ، فنحن نعلم تماما أن الفلسفة الهيجلية قد أثارت ، هى والتقدم الذى أحرزته العلوم المضبوطة ، ردود فعل ، اكتسب على أثرها المذهب الطبيعى فى القرن الثامن عشر دفعة بالغة القوة ، وأصبح هذا المذهب الطبيعى ، بنزعته الشكية التى كانت تدحض كل طابع مثالى وكل طابع موضوعى مطلق – يتحكم فى " النظرة العامة إلى العالم " ٢٩٣
Weltanschauung وفلسفة العصر القريب .

وأما من الناحية الأخرى ، فقد كان للفلسفة الهيجلية ، من حيث هى ميل إلى إضعاف النزوع العلمى فى الفلسفة ، عواقب نشأت عن نظرياتها فى التبرير النسبى لكل فلسفة بحسب عصرها . ولا شك أن لهذه النظرية ، فى نسق يدعى الصحة المطلقة ، معنى مختلفا تمام الاختلاف عن المعنى الذى ينسبه إليها المذهب التاريخى ، وهو المعنى الذى أخذت به تلك الأجيال التى فقدت – بفقدان إيمانها بفلسفة هيجل – كل إيمان بقيام فلسفة مطلقة أيا كانت . ونتيجة لتحول فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند هيجل إلى مذهب تاريخى شكى ، فقد تحدد الآن وبصورة جوهرية قيام الفلسفة الجديدة : " فلسفة النظرة العامة إلى العالم " . فهذه الفلسفة يبدو أنها تنتشر بسرعة فى أيامنا هذه . فضلا عن أنها ، برغم جدالها ضد المذهب الطبيعى على وجه الخصوص وبالمثل ضد المذهب التاريخى فى بعض الأحيان لم ترغب قط فى أن تكون فلسفة شكية . غير أن هذه الفلسفة بقدر ما لا تُظهر نفسها ، على الأقل فى مقصدها وطريق سيرها ، خاضعة بعد لتلك الرغبة الجذرية فى تكوين نظرية علمية ، وهى الرغبة التى شكلت التقدم الكبير فى الفلسفة الحديثة حتى عصر كنت – فإن ماسبق أن ذكرته متعلقا بإضعاف النزوع العلمى فى الفلسفة لينطبق عليها بوجه خاص .

إن الحجج التى سوف نقدمها فى الصفحات التالية تتأسس على اعتقاد مؤداه : أن أسمى ما فى الثقافة الإنسانية من اهتمامات يتطلب انشاء فلسفة علمية دقيقة ، بحيث يترتب على ذلك أنه إذا تعين علي ثورة فلسفية فى عصرنا الحاضر أن تبرر وجودها ، فلابد وأن يحركها فى كل حالة، ذلك المقصد الذى يستهدف ارساء أساس تقوم عليه الفلسفة بمعنى العلم الدقيق . وهذا المقصد ليس غريباً البتة عن العصر الحاضر ، ذلك أنه مقصد حى تماماً داخل المذهب الطبيعى السائد فى زمننا هذا . فالمذهب الطبيعى يسعى ، منذ البداية ويعزم لا يلين ، إلى تحقيق ذلك المثل الأعلى الذى يتمثل فى إنجاز إصلاح علمى دقيق فى الفلسفة، بل ويعتقد أنه قد حقق فى كل العصور ، سواء فى أشكاله القديمة أو الحديثة، هذه الفكرة . غير أن ذلك كله إنما يحدث – إذا ما نظر إليه من حيث المبدأ – بصورة يشوبها ، من الأساس ، الخطأ على المستوى النظرى ، ويشكل ، من وجهة نظر التطبيق العملى ، خطراً متزايداً على ثقافتنا . وإنه لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم نقدا جذريا للفلسفة الطبيعية . فنحن نحتاج أول ما نحتاج إلي نقد إيجابي للمبادئ والمناهج فى مقابل نقد سلبى خالص يقوم على أساس نقد النتائج . ذلك أن نقدا كهذا هو وحده القادر على أن يحافظ على ٢٩٤
سلامة الإيمان بإمكان قيام فلسفة علمية ، وهو إيمان تزعزع أركانه النتائج المحالة التى يتضمنها مذهب طبيعى ينبنى على علم التجربة الدقيق . والحجج التي يتضمنها الجزء الأول من هذه الدراسة مقدر لها أن تقدم مثل هذا النقد الإيجابى .

أما فيما يتعلق بالثورة التى نلحظها بكثرة فى عصرنا الحاضر ، فالواقع أنها – وهذا هو ما يبررها – ذات اتجاه مضاد ، فى جوهره ، للمذهب الطبيعى . ويبدو مع ذلك أنها ترغب – تحت تأثير من المذهب التاريخى – فى الابتعاد عن خط الفلسفة العلمية والاتجاه ببساطة ، نحو فلسفة فى النظرة العامة إلى العالم.

والجزء الثاني من هذه الدراسة مخصص لتقديم عرض - قائم على أساس المبادىء - لأوجه الاختلاف بين هاتين الفلسفتين : (المذهب التاريخي وفلسفة النظرة العامة إلى العالم) ، وتقويم ما لكلٍّ من مبررات .

فلسفة المذهب الطبيعي

المذهب الطبيعي ظاهرة ترتبت على اكتشاف الطبيعة ، أى الطبيعة منظورا إليها على أنها وحدة للوجود الزماني - المكاني تخضع لقوانين طبيعية مضبوطة. وبالتحقيق التدريجي لهذه الفكرة في مجال العلوم الطبيعية الدائمة التجدد والتى تؤسس ثروة وافرة من المعرفة الدقيقة - أخذ المذهب الطبيعى فى الانتشار باطراد . وعلى نحو مماثل تماما نشأ بعد ذلك المذهب التاريخي بوصفه ظاهرة مترتبة على " اكتشاف التاريخ " وتأسيس علوم إنسانية دائمة التجدد . وبحسب العادة الغالبة على كل من عالم الطبيعة وعالم الإنسانيات فى فهم الأمور فإن عالِم الطبيعة يميل إلى النظر إلى كل شيء على أنه طبيعة ، وعالم الانسانيات يرى كل شيء كما لو كان روحا ، أو كأنه خلق تاريخي ، ومن ثم يميل كل منهما إلى تزييف معنى ما لايمكن أن يُرى على طريقته الخاصة . وعلى هذا ، فإن العالِم الذى يقول بالمذهب الطبيعي - وهو الذى يهمنا الآن أخذ موقفه خاصة بعين الاعتبار - لايرى شيئا سوى الطبيعة ، والطبيعة الفيزيائية أولاً . فكل ما هو موجود إما أن يكون هو نفسه فيزيائيا ينتمى إلى الكلية Zusammenhang الموحَّدة للطبيعة الفيزيائية وإما أن يكون نفسياً . غير أنه فى الحالة الأخيرة لن يكون إلا مجرد متغير يتوقف فى وجوده على الفيزيائى . ولن يكون - فى أحسن الأحوال - إلا ظاهرة ثانوية "تلازم الفيزيائى على نحو متوازٍ" ، ذلك أن كل ما هو موجود إنما ينتمى إلى طبيعة نفسية - فيزيائية ، أى أنه محدد بقوانين محكمة تحديداً قاطعا .والحق أنه ما من شيء جوهرى بالنسبة إلينا يتغير فى

هذا التفسير ، إذ كانت الطبيعة الفيزيائية بالمعنى الذى تتخذه فى المذهب الوضعى (سواء أكان مذهبا وضعيا يقوم على أساس فلسفة كنت مُفسّرة من خلال المذهب الطبيعى أو كان مذهباً وضعياً يجدد فلسفة هيوم ويطورها على نحو متسق) تنحل، على طريقة المذهب الحسى ، إلى مركبات من الإحساسات ، أى إلى ألوان ، وأصوات ، وضغوط .. إلخ ، وإذا كان ما يسمى بالطبيعة النفسية ينحل بالمثل إلى مركبات مكملة من نفس هذه الإحساسات أو من إحساسات أخرى غيرها .

إن ما يميز المذهب الطبيعى فى جميع صوره المتطرفة والمتسقة ، ابتداء من المذهب المادى فى صورته الشعبية إلى أحدث صور المذهب الواحدى – الحسى ومذهب الطاقة الحية ، خاصيتان : تطبيع الشعور Naturalisierung des Be- ٢٩٥
wusstseins من ناحية ، بما فى ذلك جميع معطيات الشعور المحايثة القصدية . ومن ناحية أخرى تطبيع الأفكار Naturalisierung der Ideen وبالتالى سائر المثل العليا والمعايير المطلقة .

ومن وجهة النظر الأخيرة نجد أن المذهب الطبيعى يفند – دون أن يدرى – نفسه بنفسه . فلو أخذنا المنطق الصورى دليلا نموذجا لكل طابع مثالى فى التفكير ، فسوف نتبين أن المذهب الطبيعى يفسر المبادئ المنطقية الصورية ، وهى تلك التى تسمى " بقوانين الفكر " – يفسرها على أنها قوانين طبيعية لتفكير. وقد بينا بالتفصيل فى موضع آخر[1] . أن هذا التفسير يحمل معه ذلك الضرب من الإحالة الذى يميز – على الأصالة – كل نظرية من نظريات المذهب الشكى . وفى مقدور المرء أيضا أن يوجه نقداً جذرياً من هذا القبيل إلى مبحث القيم والفلسفة العلمية (بما فى ذلك علم الأخلاق) فى المذهب الطبيعى ، بل وإلى الممارسة التطبيقية لمبادئ المذهب الطبيعى ، لأن أضرب الإحالة -Wieder

(١) قارن كتابى : " الأبحاث المنطقية " ، المجلد الأول ، ١٩٠٠ .

sinnigkeiten النظرية لابد أن ينتج عنها ضروب من الإحالة (أى ضروب من عدم الاتساق واضحة) فى أساليب السلوك الفعلية، سواء أكانت أساليب نظرية ، أو قيمية، أو أخلاقية. ونستطيع أن نقول بلا تعسف إن الفيلسوف الذى يأخذ بالمذهب الطبيعى هو - إذ ما نظر إليه بدقة - مثالي وموضوعى فى أسلوب سلوكه . فهو مشبع برغبة عارمة في أن يجعل من كل ما هو حقيقة ، وكل ما هو جميل وخير بحق ، معروفاً بطريقة علمية ، أى بطريقة لايملك ازاءها أى إنسان عاقل إلا القبول ، ويود أن يعرف كيف يحدده (أى هذا الذى هو حق بحق ، وجميل بحق ، وخير بحق) وفقا لماهيته الكلية، وأن يعرف النهج الذى يمكنه من الحصول عليه فى الحالات الخاصة . ويعتقد هذا الفيلسوف أنه قد بلغ ، عن طريق العلم الطبيعى وعن طريق فلسفة تقوم على هذا العلم نفسه الجانب الأكبر من هدفه. وبحماسة بالغة بثها فيه مثل هذا الشعور ، نراه ينصّب نفسه علما ومصلحاً عمليا فيما يتعلق بالحق والخير والجمال من وجهة نظر علم الطبيعة. غير أنه لمثالى ذلك الذى يقدم نظريات - ويعتقد أنه يبررها - تنكر ما يفترضه ضمنا فى أسلوبه المثالي فى السلوك ، سواء أكان ذلك أثناء اقامته لنظريات أو أثناء تبريره وتزكيته لقيم أو معايير عملية على أنها هى الأجمل والأفضل . ذلك لأن لديه ، على أية حال ، افتراضاته الضمنية، بقدر ما يقيم نظريات على الاطلاق ، وبقدر ما يضع بالمثل أية قواعد عملية ، يتعين على كل امرئ أن يسترشد بها فى ممارسته لإرادته وسلوكه . فالفيلسوف القائل بالمذهب الطبيعى يعلّم ويعظ ، ويدعو إلى مراعاة الأخلاق moralisiert ، ويصلح[1] . بيد أنه ينكر ما تفترضه ضمنا كل موعظة، وكل مطلب إذا ما أريد أن يكون له معنى وكل ما فى الأمر أنه لا يعظ مثل قدماء الشكاك بقوله صراحة expressis verbis إن الموقف الوحيد المعقول هو إنكار العقل - سواء أكان هذا العقل هو العقل

(١) هيكل Hackel وأستفالد Ostwald ها خير نموذجين لذلك .

النظرى أو العقل القيمى (المتصل بمجال القيم) والعملى . فمما لاشك فيه أنه يطرح ، جانباً مثل هذا الرأى . ومن هنا لم تكن الحالة فى حالته ظاهرة بل تظل ٢٩٦
خافية عليه نتيجة لصبغه العقل بصبغة طبيعية .

ومن وجهة النظر هذه نستطيع أن نقول إن الجدال في هذه المسألة قد حُسم بالفعل ، حتى على الرغم من أن تيار المذهب الوضعى والمذهب البراجماتى - الذى يفوق المذهب الوضعى فى نزعته النسبية - لايزال فى صعود . وبطبيعة الحال فإن هذا الوضع يكشف بوضوح عن مدى تهافت الحجج المبنية على النتائج ، من حيث قدرتها علي التأثير العملى . فالأفكار السابقة تعمى البصيرة، ومن لايرى إلا وقائع التجربة ، ولايسلم بأية قيمة داخلية إلا للعلم المؤسس على التجربة ، لن تقلقه النتائج المحالة التي لايمكن ، تجريبيا ، إثبات أنها تناقض وقائع الطبيعة ، فهو ينحِّى مثل هذا الضرب من الحجاج جانبا على أنه "نزعة مدرسية"هذا فضلا عن أن الحجج القائمة على أساس النتائج تفضى بسهولة إلى نتيجة مكروهة في الاتجاه الآخر ، أى عند هؤلاء الذين يميلون إلى التسليم بما لهذه الحجج من قوة برهانية . ومادام المذهب الطبيعى ، الذى كان يرغب فى إنشاء فلسفة تُبنى على العلم الدقيق وبوصفها علماً دقيقاً ، يبدو معيبا تماماً ، فإن الهدف من منهجه يبدو هو نفسه الآن معيبا كذلك ، لاسيما وأن هناك اتجاها شائعا بين من لا يأخذون بالمذهب الطبيعى أيضا، ينظر إلى العلم الوضعى على أنه هو وحده العلم الدقيق ولا يعترف بفلسفة على أنها علمية إلا إذا كانت تتأسس على مثل هذا العلم . غير أن ذلك كله إن هو إلا فكرة مسبقة، والرغبة فى الانحراف - لذلك السبب - عن خط العلم الدقيق هى غلطة أساسية، ذلك أن فضل المذهب الطبيعي والجانب الكبير من قوته فى عصرنا يتمثلان فيما يبذله من جهد ، يحاول به تحقيق مبدأ الدقة العلمية فى جميع مجالات الطبيعة والروح ، وفى النظرية والتطبيق ، وهو ذلك الجهد الذى يسعى عن طريقه إلى حل

المشكلات الفلسفية للوجود والقيمة حلا علمياً على حد زعمه، معتقداً أنه يتبع في سيره أسلوب" العلم الطبيعي الدقيق" . والحق أنه قد لاتكون ، في الحياة المعاصرة كلها ، فكرة أقوى وأكثر إلحاحا في تقدمها من فكرة العلم، فلن يعوق مسيرتها الظافرة شيء . والواقع أنها طبقاً لأهدفها المشروعة فكرة محيطة بكل شيء ، ولو نظرنا إليها في أكمل حالات تحققها لكانت هي العقل ذاته ، الذي لايمكن أن توجد سلطة أخرى تعادله أو تعلو عليه . وعلى هذا ، فإلى مجال العلم الدقيق تنتمي ، بلا جدال ، سائر المثل العليا النظرية، والقيمية ، والعملية التي يزيفها المذهب الطبيعي في نفس الوقت الذي يضفي فيه عليها دلالة تجريبية جديدة .

ومع ذلك ، فالاعتقادات العامة ضئيلة القيمة إن لم يستطع المرء تأسيسها بالبراهين ، والآمال في إقامة علم ضعيفة الدلالة إذا ما عجز المرء عن تبين الطرق المؤدية إلى تحقيق أهدافها . وعلى هذا ، فإذا شئنا ألا تظل الفكرة القائلة بإقامة فلسفة بوصفها علماً دقيقاً، بالمشكلات المذكورة آنفاً وبجميع المشكلات ٢٩٧
المتصلة بهااتصالا جوهريا فكرة لا حول لها ولا قوة ، فلابد أن تكون أمام أعيننا إمكانات واضحة لتحقيقها . فمن خلال توضيح المشكلات ومن خلال التعمق في معناها الخاص ، يتحتم على المناهج المطابقة لهذه المشكلات – لأنها مناهج تستلزمها نفس ماهية هذه المشكلات – أن تفرض نفسها علينا بطريقة معقولة تماما ، ذلك هو المطلوب تحقيقه ، وبذلك نحصل في وقت واحد على إيمان حي وفعال بالعلم، وعلى بداية فعلية له . فمن وجهة النظر هذه لايكون لتفنيد المذهب الطبيعي على أساس نقد نتائجه – وإن يكن بلا ريب عظيم النفع ولا محيص عنه في مواضع أخرى – إلا قيمة جد ضئيلة في نظرنا . لكن الأمر يختلف اختلاف كاملاً إذا ما مارسنا على أسس المذهب الطبيعي ومناهجه وانجازاته ذلك النقد الإيجابي ، والقائم بالتالي على نقد المبدأ الذي ينبني عليه هذا المذهب . فلأن

النقد يميز ويوضح ، ولأنه يجبرنا على تتبع المعنى الحق للدوافع الفلسفية التى غالبا ما تُصاغ صياغة بالغة الغموض والتشكيك على أنها مشاكل فإنه كيفل بأن يستثير امتثالات عن غايات ووسائل أفضل ، وبأن يدعم خطتنا دعما ايجابيا . بهذ الهدف الذي نضعه فى حسباننا نناقش ، بتفصيل أكبر ، ذلك الطبع المميز للفلسفة التي نحاربها ، والذى سبق أن أوضحناه بوجه خاص ، وأعني به : تطبيع الشعور . وفى الصفحات التالية تظهر من تلقاء نفسهاالارتباطات الأوثق بالنتائج الشكية التى سبق أن أشرنا إليها . وسوف نعمل فى الوقت ذاته على توضيح المجال الذي يُقصد من اعتراضنا الثانى الخاص بتطبيع الأفكار أن يدور ويؤسس فيه .

إننا، بطبيعة الحال ، لا نوجه تحليلاتنا النقدية إلى تلك التأملات الشعبية للغاية التى يقول بها علماء الطبيعة المتفلسفون ، بل بالأحرى نحن نهتم بالفلسفة العنيدة التى تقدم نفسها فى سمت علمي حقيقى . غير أن اهتمامنا ينصب ، بوجه خاص ، على منهج ومبحث ، تعتقد هذه الفلسفة أنها قد بلغت عن طريقها ، وعلى نحو نهائى ، مرتبة العلم الدقيق . ويبلغ وثوقها من ذلك حدا يجعلها تنظر إلى أساليب التفلسف الأخرى كلها بعين الازدراء . فالعلاقة بين هذه الأساليب وبين أسلوبها العلمى الدقيق فى التفلسف أشبه ما تكون بالعلاقة بين الفلسفة الطبيعية المشوشة فى عصر النهضة وبين ميكانيكا جاليليو المضبوطة وقت أن كانت هذه الأخيرة فى عنفوان قوتها ، أو بالعلاقة بين السيمياء وبين كيمياء لافوازيه المضبوطة فإذا تساءلنا الآن عما هي تلك الفلسفة المضبوطة – وإن لم تتطور بعد تطورا كبيرا – التي تماثل الميكانيكا المضبوطة ، لقيل لنا : إنها علم النفس السيكوفيزيقى وخاصة علم النفس التجريبى ، الذي لا يستطيع أحد أن يجادل فى بلوغه مرتبة العلم الدقيق . هذا – كما يقولون لنا – هو علم النفس العلمى الدقيق الذي طالما بحثنا عنه ، والذى أصبح أخيراً حقيقة واقعة . فعن

طريقه وبعد طول انتظار حصلت مباحث : المنطق ، والمعرفة ، والجمال ، والأخلاق، والتربية – علي أساسها العلمي . والواقع أن هذه المباحث قد سارت بالفعل علي الدرب المؤدى إلى تحولها إلى علوم تجريبية. فضلا عن أن علم ٢٩٨
النفس الدقيق يعد ، بلا ريب، هو الأساس الذى تقوم عليه العلوم الإنسانية بأسرها ، بل وتقوم عليه الميتافيزيقا بالمثل . غير أنه فيما يتعلق بالميتافيزيقا فإن من المعترف به أن علم النفس الدقيق ليس هو العلم المفضل أو الأوحد الذى تقوم عليه ، طالما أن علم الطبيعة الفيزيائى قد شارك أيضا وبنفس القدر فى عملية تأسيس هذه النظرية العامة للواقع (أى الميتافيزيقا) .

وها هي ذى اعتراضاتنا على هذه الادعاءات: فأولا ، يجب أن ندرك – كما تبين ذلك نظرة سريعة – أن علم النفس على وجه العموم ، بوصفه علما للوقائع ، عاجز عن تقديم أسس لهذه المباحث الفلسفية التى يتعين عليها الاهتمام بالمبادئ الخالصة لعملية وضع المعايير Normierung : أى بالمنطق الخالص ، ومبحث القيم الخالص ، ومبحث السلوك العملي . وفى استطاعتنا أن نوفر على أنفسنا مشقة تقديم عرض أكثر تفصيلاً ، إذ من الواضح أن مثل هذا العرض لابد أن يرجع بنا القهقرى إلى تلك الإحالات الشكية التى سبق أن تناولناها بالمناقشة . أما فيما يتعلق بنظرية المعرفة التى يجب أن نميزها من المنطق الخالص ، بمعنى الرياضة الكلية mathesis universalis الخالصة (التى لا تتصل من حيث هى كذلك بعملية المعرفة) ، ففى وسعنا أن نتوسع فى الكلام ضد المذهب النفسى والمذهب الفيزيائى في نظرية المعرفة ، وهو ما ينبغى علينا ها هنا أن نشير إلى بعضٍ منه :

إن كل علم للطبيعة هو ، من حيث نقطة ابتدائه ، ساذج . ذلك أن الطبيعة التى يرغب فى بحثها هى ، بالنسبة إليه ، موجودة ببساطة هناك . فمما لاشك فيه أن الأشياء موجودة : موجودة بوصفها أشياء ساكنة ، أو متحركة ، أو

متغيرة فى مكان لانهائى ، أو بوصفها أشياء زمانية تحدث فى زمان لانهائي . ونحن ندركها بحواسنا ، ونصفها بأحكام بسيطة منبعها التجربة . وهدف العلم هو أن يعرف هذه العطيات الواضحة بطريقة صحيحة موضوعية ، وعلى نحو علمي دقيق . ونفس هذا الكلام يصدق على الطبيعة بأوسع معانى هذه الكلمة ، أى بالمعنى النفسى الفيزيائى ، أو هو يصدق على العلوم التي تقوم ببحث هذه الطبيعة ، ويصدق بالتالى على علم النفس بوجه خاص . فالنفسىّ لا يؤلف عالما قائما بذاته ، ذلك أنه قد أعطى بوصفه أنا أو بوصفه تجربة معيشة لأنا -Icher lebnis (نذكر بهذه المناسبة أن التجربة المعيشة تقال هنا بمعنى مختلف تماماً عن معناها فى مواضع أخرى) . وهذا النفسىّ إنما يتبدى ، على نحو تجريبى، مرتبطاً بأشياء فيزيائية تسمى بالأجسام . وهذه الحقيقة هى أيضا معطى سابق Vorgegebenheit واضح بذاته . إذن ، فمهمة علم النفس هي أن يستكشف ، بطريق علمية ، هذا العنصر النفسى داخل الكلية الفيزيائية النفسية للطبيعة ، وهى الكلية التى يحدث فيها ، بلا جدال ، هذا العنصر النفسى ، وأن يحدده تحديداً صحيحاً موضوعيا، وأن يكتشف القوانين التى بمقتضاها يتكون ويتبدل، يظهر ويختفى . إن كل تحديد نفسى هو، بحكم طبيعته نفسها eo ipso ، تحديد نفسى فيزيائى ، وهذا يعادل قولنا بأوسع المعانى (وهو المعنى الذى سوف نلتزم به من الآن فصاعداً) بحيث أنه يأخذ دائما دلالة فيزيائية تلازمه بشكل دائم
لاينقطع . بل إن علم النفس – هذا العلم القائم على التجربة – حين يهتم بدراسة ٢٩٩
أحداث الشعور المجردة ، ولا يهتم بدراسة العلاقات النفسية الفيزيائية بمعناها المألوف والمحدد للغاية ، فإنه ينظر إلى تلك الأحداث ، مع ذلك، على أنها تنتمى إلى الطبيعة ، أى بوصفها منتمية إلي أضرب من الشعور Bewusstseinen إنسانية أو حيوانية ، تتعلق بدورها بأجسام انسانية أو حيوانية تعلقاً لا شبيهة فيه ولا لبس ، واستبعاد هذا التعلق بالطبيعة سوف يجرد النفسى من طابعه

كواقعة طبيعية يمكن تحديدها موضوعياً وزمانياً ، أي باختصار ، سوف يجرده من طابعه كواقعة نفسية. وعلي هذا ، فعلينا أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة : إن كل حكم نفسي يتضمن في ذاته، على نحو صريح أو غير صريح، وضعاً للطبيعة الفيزيائية علي أنها موجودة existenziale seatzung der physischen Natur .

ويتضح ، نتيجة لذلك ، ما يأتى : إذا كانت هناك حجج حاسمة تثبت أن علم الطبيعة الفيزيائى لا يمكن أن يكون فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة ، ولا يمكن أبداً بأى حال أن يستخدم أساساً تقوم عليه الفلسفة ، ولا يمكن أن يحقق قيمة فلسفية لأغراض الميتافيزيقا إلا على أساس فلسفة سابقة – فعندئذ يجب أن تكون كل الحجج التى من هذا القبيل قابلة للتطبيق على علم النفس .

على أن مثل هذه الحجج لاتعوزنا :

فحسبنا أن نتذكر فقط تلك " السذاجة " التي يقبل بها علم الطبيعة ، وفقاً لما ذكرناه آنفاً ، الطبيعة على أنها معطى . إنها لسذاجة أبدية فيه ، إن جاز هذا التعبير ، وهى على سبيل المثال ، تتكرر باستمرار فى كل مرحلة من مراحل سيره ، حيث يعود العلم الطبيعى إلى التجربة البسيطة – وفى النهاية يرتد كل منهج للعلم التجريبى راجعاً إلى التجربة ذاتها . صحيح أن العلم الطبيعى هو علي طريقته الخاصة ، نقدى للغاية ، فالتجربة البسيطة المنعزلة ، حتى لو تراكمت ، ليست لها عنده إلا قيمة ضئيلة جدا . بل إنه فى تنظيم التجارب وارتباطها المنهجى ، وفي التفاعل بين التجربة والفكر، وهو تفاعل له قوانينه المنطقية المحكمة – فى هذا وحده تتميز التجربة الصحيحة من التجربة غير الصحيحة، وتحصل كل تجربة علي درجة الصحة التي هى جديرة بها ، وتتحقق معرفة بما هى كذلك معرفة بالطبيعة ، صحيحة موضوعياً . لكن مهما كان من

قدرة هذا الضرب من نقد التجربة على إرضائنا مادمنا نظل فى مجال علم الطبيعة ونفكر تبعا لوجهة نظره ، فإنه يظل من الممكن ، بل من المحتم ، قيام ضرب آخر مختلف تماماً من نقد التجربة أعنى نقداً يضع التجربة كلها بما هى كذلك ، وبالمثل أسلوب التفكير الخاص بالعلم التجريبى - يضعهما موضع التساؤل .

كيف يمكن التجربة بوصفها شعورا (وعيا) أن تعطى موضوعاً أو أن تتصل به ؟ كيف يمكن التجارب أن يبرر بعضها بعضاً أو أن يصحح بعضها بعضاً على نحو متبادل ، وليس فقط أن يفند بعضها البعض الآخر وأن يدعم بعضها البعض الآخر على نحو ذاتي؟. كيف تستطيع لعبة الشعور (الوعى) الذى يتميز منطقه بأنه تجريبى ، أن تنشىء عبارات صحيحة موضوعياً ، صحيحة بالنسبة ٣٠٠
إلى الأشياء الموجودة فى ذاتها ولذاتها ؟. ولماذا لاتكون قواعد لعبة الشعور ، إن جاز هذا التعبير ، غير منطبقة على الأشياء ؟ كيف يتسنى لعلم الطبيعة أن يصبح مفهوماً فى جميع الحالات ، إلى هذا الحد الذى يعتقد معه أنه فى كل خطوة من خطوات طريق سيره إنما يضع ويعرف طبيعة هى طبيعة فى ذاتها - أقول : " فى ذاتها" فى مقابل السيال الذاتى للشعور ؟ - كل هذه الأسئلة تتحول إلى ألغاز بمجرد أن يصبح التأمل فيها تأملا جاداً. فمن المعروف تمام المعرفة أن نظرية المعرفة إنما هى ذلك المبحث الذى يريد الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ، ومن المعروف أيضا أن هذا المبحث لم ينجح حتى الآن ، وبرغم كل المجهود الفكرى الذى بذله أعظم الباحثين فيما يتعلق بهذه الأسئلة - فى أن يقدم عنها إجابة واضحة ، ومحددة ، وحاسمة علميا .

إننا لا يلزمنا إلا شيء من الاتساق الدقيق نلتزمه فى تناول هذا الإشكال (وهو اتساق افتقرت إليه حقيقة نظريات المعرفة السابقة كلها) ، لكى نتبين بوضوح تلك الإحالة التى تتضمنها كل " نظرية للمعرفة قائمة على العلم الطبيعى"

ولكى نتبين بالتالى تلك الإحالة التى تتضمنها كل نظرية نفسية في المعرفة . فإذا كانت بعض الألغاز – بتعبير عام – كامنة ، من حيث المبدأ، في علم الطبيعة ، فعندئذ يكون من الأمور الواضحة بذاتها أن يتجاوز الحل الذي يقدم لهذه الألغاز وفقا للمقدمات والنتائج – يتجاوز ، من حيث المبدأ ، نطاق العلم الطبيعى ، ذلك أننا ندخل فى حلقة مفرغة ، إذا ما توقعنا من العلم الطبيعى أن يقدم هو نفسه الحل لأية مشكلة من المشكلات الكامنة فيه من حيث هو كذلك – وبالتالى ، الكامنة فيه تماماً ، من البداية إلى النهاية – أو حتى إذا ما وقع في ظننا أن فى استطاعته الاسهام بأية مقدمات لحل هذه المشكلة .

ويتضح كذلك أن كل افتراض للطبيعة ، علمى أو سابق على العلم ، وبالمثل كل العبارات التى تتضمن أوضاعا وجودية مطروحة للأشياء داخل إطار المكان ، والزمان ، والسببية.. إلخ .يجب ، من حيث المبدأ استبعادها من أية نظرية للمعرفة يراد لها أن تحتفظ بما لها من معنى واحد محدد . ولاشك أن ذلك الاستبعاد يتسع ليشمل أيضا كل الأوضاع الوجودية الخاصة بالوجود العينى Dasein للباحث ، وقواه النفسية .. إلخ .

وعلاوة على ذلك تقول : إن نظرية المعرفة إذا أرادت ، مع ذلك ، أن تبحث العلاقة القائمة بين الشعور والوجود ، فإنها لن تستطيع أن تضع نصب عينيها إلا الوجود بوصفه متضامنا مع الشعور ، بوصفه شيئاً " مقصودا" Gemeintes وفقاً لطريقة الشعور : أى بوصفه مدركاً ، أو متذكراً ، أو متوقعاً ، أو متمثلاً على هيئة صورة ذهنية ، أو متخيلاً ، أو متعيناً ، أو متميزاً ، أومعتقداً فيه ، أو مظنوناً ، أومقوماً .... إلخ . واضح ، إذن ، أن البحث لابد أن يوجه صوب معرفة علمية ماهوية للشعور ، صوب ذلك الذي يجعل الشعور ذاته " هو ماهو " حسب ماهيته فى أشكالها القابلة للتميز، ولكن لابد أن يوجه ، فى الوقت نفسه ، إلى ما " يدل" عليه الشعور ، وبالمثل يوجه صوب تلك الأساليب المختلفة التى بمقتضاها ٣٠١

– طبقا لماهية هذه الأشكال المشار اليها من قبل – يقصد الموضوعيّ -Gegen standliches : على نحو واضح أو غير واضح ، بالاحضار gegenwartigend أو الاستحضار vergegenwartigend بالرمز أو على هيئة صور ، مباشرة أو متخذا من الفكر وسيطاً ، فى هذه الحالة من الانتباه أو تلك .. وهكذا إلى ما لا حصر له من الأشكال الأخرى، مبينا ، فى النهاية الموضوعيّ على أنه هو ذلك الموجود وجوداً " صحيحاً " و " واقعياً" (فعليا) .

إن على كل نمط من أنماط الموضوع يراد له أن يكون موضوعاً لقضية عقلية ولمعرفة سابقة على العلم أولا ثم موضوعاً لمعرفة علمية بعد ذلك – عليه أن يتبدى فى المعرفة ، وبالتالى فى الشعور ذاته ، وعليه طبقاً لمعنى كل معرفة ، أن يدع نفسه يصل إلى حالة كونه معطى Gegėbenheit . فأنماط الشعور كلها يجب أن تكون قابلة لأن تدرس فى كليتها الماهوية ، واشارتها الراجعة إلى الصور السابقة لمعطى الشعور التي تنتمى إليها – مادامت هذه الأنماط تنظم غائيا ، إن صح هذا التعبير ، تحت اسم المعرفة ، بل وأكثرمن ذلك ، مادات تجمع فى مجموعات تبعا لمقولات الموضوع المختلفة – مثل مجموعات وظائف – المعرفة التى تتعلق بهذه المقولات بوجه خاص . وعلى هذا ، فلابد أن يفهم معنى السؤال الخاص بالشرعية ، والذى يجب أن نطرحه ازاء كل فعل من أفعال المعرفة، ولابد أن تكون ماهية البرهان الذى يقوم علي أساس من الشرعية ، وماهية القدرة المثالية على التأسيس أو الصحة قابلة لأن توضح توضيحاً كاملاً – وذلك بالنسبة إلى مستويات المعرفة كله ، بما فى ذلك أعلى هذه المستويات جميعاً ، ألا وهى المعرفة العلمية .

فمعنى كون الموضوعية موجودة ، وكونها تظهر ، فى نطاق المعرفة ، بوصفها موجوداً ، وموجوداً على هذا النحو ، يجب أن يتضح ، بدقة وعلى نحو لا لبس فيه ، من خلال الشعور ذاته ، وبالتالى يجب أن يصبح ذلك مفهوما تمام الفهم .

ولذلك فإن المطلوب هو القيام بدراسة للشعور فى مجموعه ، لأنه يدخل بحسب جميع أشكاله – فى الوظائف الممكنة للمعرفة . ولكن على قدر ما يكون كل شعور " شعوراً بـ " ، تكون الدراسة الماهوية Wesensstudium مشتملة كذلك على دراسة دلالة الشعور بما هى كذلك وعلى دراسة موضوعية الشعور بما هى كذلك، ذلك أن دراسة أى نوع من أنواع الموضوعية حسب ماهيتها العامة (وهى دراسة يمكن أن تستهدف اهتمامات أبعد من تلك الاهتمامات الخاصة بنظرية المعرفة وبحث الشعور) معناها الاهتمام بأحوال وجود الموضوعية كمعطى، واستنفاد ماهيتها فى عمليات " التوضيح" التى تخصها . وحتى إذا كان الاتجاه هنا ليس هو ذلك الاتجاه الذى ينصب على أنواع (أنحاء) الشعور وعلى دراسة ماهياتها ، فإن منهج التوضيح يستتبع ، مع ذلك، أن يكون من المستحيل– حتى فى هذه الحالة – تجنب التأمل فيما للوجود المقصود والوجود المعطى من أحوال. وفى مقابل ذلك فإن توضيح كل الأنواع الأساسية للموضوعية يعد ، فى كل حالة توضيحاً لا غناء عنه للتحليل الماهوى للشعور ، وهو، بناء على ذلك ، توضيح متضمن فى هذا التحليل ، وإن كان متضمنا – أولاً – فى تحليل يسير حسب
٣٠٢ نظرية للمعرفة يرى أن مهمته محصورة فى بحث المتضايفات . وهذا هو السبب فى ادراجنا أمثال هذه الدراسات كلها ، وإن كان من الواجب تمييز بعضها من بعض تميزا نسبياً ، تحت اسم "دراسات ظاهرياتية" .

بهذه الدراسات نجد أنفسنا ازاء علم لم يصل معاصرونا بعد إلى تصور مداه الواسع . صحيح أنه علم للشعور ، لكنه مع ذلك ليس علما للنفس . إنه علم لظاهريات الشعور فى مقابل علم طبيعى عن الشعور ولكن مادام الأمر لايتعلق ها هنا بأى نوع من الالتباس العرضى ، فلابد أن نتوقع مقدماً أن يكون علم الظاهريات وعلم النفس مرتبطاً كل منهما بالآخر على نحو وثيق ، من حيث أن كليهما يهتم بالشعور ، حتى وإن كان ذلك اهتماماً يتم بطريقة مختلفة ووفقاً

لوجهة نظر مختلفة . وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بقولنا : إن علم النفس يهتم "بالشعور التجريبى " ، أى بالشعور من وجهة النظر التجريبية ، والشعور بوصفه موجوداً هناك (آنية) فى مجموع الطبيعة . أما علم الظاهريات فيهتم بالشعور "الخالص" أى بالشعور من وجهة النظر الظاهرياتية .

فإن كان ذلك صحيحا ، ترتب عليه – دون انتقاص من الحقيقة القائلة بأن علم النفس ليس بفلسفة ولا يستطيع أن يكون فلسفة أكثر مما يستطيع ذلك علم الطبيعة الفيزيائى – إن علم النفس ينبغى عليه ، لأسباب جوهرية ، أن يكون على صلة وثيقة بالفلسفة (أعنى : من خلال مجال الظاهريات) ويجب أن يظل مصيره مرتبطاً بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً للغاية . وأخيراً ، ففى مقدورنا أن نقول على سبيل التنبؤ : إن أية نظرية فى المعرفة قائمة على المذهب النفسى لابد أن تدين بوجودها لهذه الحقيقة وهى أنها تقع ، بنسيانها المعنى الحق لأشكال نظرية المعرفة ، فريسة لخلط يسهل الوقوع فيه على الأرجح ، بين الشعور الخالص والشعور التجريبى ، أو أنها ، بعبارة أخرى ، تقوم " بتطبيع" الشعور الخالص .

هذا هو ، فى الواقع ، تفسيرى ، وسوف يلقى فى الصفحات التالية مزيدا من التوضيح .

* * *

إن ما قلناه تواً على سبيل الإشارة ، وما قيل على وجه التخصيص ، عن الصلة الوثيقة بين علم النفس والفلسفة ، لا ينطبق إلا بدرجة ضئيلة جدا ، على علم النفس المضبوط الحدث الذى هو أبعد ما يكون عن الفلسفة . ولكن ، مهما كان من ادعاء هذا النوع من علم النفس أنه ، بفضل المنهج التجريبى ، علم النفس العلمى الوحيد ، ومهما كان من ازدرائه " لعلم النفس التأملى " فإنى أرى

لزام علىّ أن أعلن أن رأية القائل بأنه هو العلم النفسىّ (بألف لام التعريف) ، أى علم النفس بالمعنى الكامل - ليمثل غلطة كبرى تنطوى على نتائج خطيرة . فالمبدأ الأساسى الذى يسرى فى هذا الفرع من علم النفس هو استبعاد كل تحليل مباشر وخالص للشعور (أى استبعاد التحقيق المنهجي " لتحليل "
و"وصف " المعطيات التى تقدم نفسها فى مختلف الاتجاهات الممكنة للرؤية ٢٠٣
المحايثة والباطنة) من أجل القيام بتثبيتات Fixierungen غير مباشرة لكل الوقائع النفسية أو الوقائع المتصلة بعلم النفس ، والتى تكتسب - دون تحليل للشعور كهذا - معنى مفهوما ، وان اكتسبته فهو على أحسن الأحوال معنى مفهوم من الخارج . والواقع أنه لكى يحدد بطريقة تجريبية الاطرادات النفسية - الفيزيائية ، فإنه يكتفى بتصورات فجة مصنفة فى فئات : مثل الإدراك الحسى ، والحدس التخيلى ، والتعبير ، والحساب ، والغلط فى الحساب وتقدير الكميات ، والتعرف ، والتوقع ، والحفظ ، والنسيان .. الخ . ولاشك أن الثروة الوافرة فى مثل هذه التصورات التى يمارس بها عمله إنما تحد - من ناحية أخرى - من الأسئلة التى يمكن أن يطرحها ومن الاجابات التى يمكن أن يحصل عليها .

ونستطيع أن نقول بلا تعسف إن العلاقة التى تقوم بين علم النفس التجريبى وعلم النفس الأصيل تماثل تلك العلاقة التى تقوم بين الإحصاء الاجتماعى وعلم الاجتماع الأصيل . إن مثل هذا النوع من الاحصاء يجمع وقائع لها قيمتها ، ويكشف فيها اطرادات لها قيمتها ، لكنها اطرادات من نوع غير مباشر إلى حد كبير . أما الفهم الصريح المباشر لهذه الوقائع والتوضيح الفعلى لها ، فلا يقدر على بلوغها إلا علم اجتماع أصيل ، أعنى : علم اجتماع يصل بالظواهر إلى حالة كونها معطيات مباشرة ويبحثها وفقا لما هيته . وعلى نحو مماثل نقول : إن علم النفس التجريبى إنما هو منهج لتحديد الوقائع والمعايير النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيقية) التى قد تكون ذات قيمة، لكنها تفتقر بدون علم منهجى للشعور

يستكشف النفسّ بطريقة محايثة – إلى كل امكانية فى أن تصبح مفهومة على نحو أعمق ، أو أن يحكم عليها بطريقة علمية بالغة الصحة .

فعلم النفس المضبوط لايدرك أن هاهنا يمكن عيب خطير فى طريق سيره ويقل إدراكه لذلك بقدر ما يزداد حماسة فى الهجوم على منهج الاستبطان ، حيث نراه يبذل طاقته محاولاً قهر عيوب المنهج التجريبي بالمنهج التجريبي نفسه. غير أنه يحاول أن يقهر عيوب منهج – يستطيع المرء أن يبين أنه منهج لا شأن له البتة بالمهمة التى يجب تحقيقها فى هذا المقام . ولكن حضور الموضوعات التى هى فى الواقع ، موضوعات نفسية – يتجلى بقوة تبلغ من الشدة حداً لايمكن إلا أن تتحقق معه تحليلات للشعور، حتى ولو من حين إلى حين . علي أن هذه التحليلات وحدها إنما هى ، فى العادة ، تحليلات تتسم بالسذاجة من وجهة النظر الظاهرياتية ، ويظهر التضاد واضحا بينها وبين تلك الجدية المؤكدة التى بها ينشد هذا النوع من علم النفس بلوغ مرتبة الانضباط العلمى، وهو الانضباط الذى يحققه بالفعل فى بعض المجالات (حين تكون أهدافه متواضعة) فهذا الانضباط يظهر حيث تكون التحديدات التجريبية متعلقة بالمظاهر المحسوسة الذاتية التي لابد من وصفها وتمييزها بدقة ومثلما توصف المظاهر " الموضوعية" وتميز ، أى دون أى ادخال (اقحام) لتصوات أو توضيحات تنتقل إلى داخل ٣٠٤
المجالات الخاصة بالشعور . فضلا عن أنه (أى الانضباط) يظهر حيث تتعلق التحديدات بفئات محصورة حصراً تقريبياً مما هو نفسى بحق ، بقدر ما تتكشف هذه التحديدات منذ البداية الأولى على نحو كاف ، دون تحليل أعمق للشعور ، مادام المرء يمتنع عن البحث عما فى هذه التحديدات من معنى نفسى بالمعنى الدقيق للكلمة .

على أن السبب فى نقص كل عنصر نفسى جذري من تلك التحليلات التي تتم من حين إلى آخر ، يكمن فى أن معنى العمل الواجب إنجازه هنا ومنهجه ،

وبالمثل ذلك الثراء الهائل فى اختلافات الشعور ، التى يختلط بعضها بالبعض الآخر بلا تمييز عند من لم يتمرس بالمنهج - لا يظهر إلا فى علم للظاهريات خالص ومنهجي . على هذا النحو نستطيع أن نقول إن علم النفس المضبوط الحديث - الذى ينظر إلي نفسه على أنه كامل منهجيا وعلمى على نحو دقيق ، لا يُعدُّ ، لهذا السبب بعينه، علميا ، وذلك كلما أراد البحث عن معنى العنصر النفسى المتضمن فى القوانين النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيقية) ، أى كلما أراد الوصول إلى فهم حقيقى . كما أنه لا يتصف - من ناحية أخرى - بالعلمية فى جميع تلك الحالات التي تؤدى فيها عيوب الامتثالات غير الموضحة عن النفس إلي طرح للمشاكل غامض ، وتؤدي بالتالي إلى نتائج وهمية فحسب . إن المنهج التجريبى لا غنى عنه بوجه خاص حيثما كان المطلوب هو تثبيت ارتباطات الوقائع (مجموعات الوقائع) المشتركة بين الذوات مقدما . غير أن هذا المنهج يفترض تحليل الشعور ذاته ، وهو ما لاتقوى أية تجربة على تحقيقه .

على أن فئة قليلة من علماء النفس ، من أمثال شتومف Stumpf وليبس Lipps وآخرين من أضرابهما أدركوا هذا العيب فى علم النفس التجريبى ، واستطاعوا تقدير ذلك الدافع الذى حرك برنتانو والذى كان يمثل فاتحة عصر جديد بحق . وتمشياً منهم مع هذا الدافع - أخذوا يبذلون قصارى جهدهم لمواصلة محاولاته التى بدأها فى بحث التجارب المعيشة القصدية بحث شاملا يقوم على أساس الوصف والتحليل . وقد نظر إليهم المتعصبون للمنهج التجريبى إما على أنهم غير جديرين بالتقدير الكامل ، أو أنهم لا يقدرون - إذا كانوا يمتازون بالنشاط فى ميدان التجريب - إلا من وجهة النظر التجريبية هذه . وقد هوجموا دائما بوصفهم مدرسين . ولعل من الأمور التى سوف تثير دهشة شديدة عند أجيال المستقبل أن ينظر إلى أولى المحاولات الحديثة فى بحث

المحايث (المباطن) بحثا صار وعلى النحو الممكن الوحيد ، أى بواسطة إجراء تحليل محايث ، أو على حد تعبيرنا الآن : بواسطة تحليل ماهوى (تحليل للماهية) Wesensanlyse – ينظر إلى هذه المحاولات على أنها محاولات مدرسية، وبالتالي يمكن استبعادها وتجاهلها . إن السبب الوحيد لهذه التهمة هو أن نقطة الابتداء الطبيعية فى مثل هذه الأبحاث إنما هى التسميات Bezeichnungen العادية التي تسمى النفسى وتشير إليه . ولا يمكن دراسة هذه الظواهر التى كانت مثل هذه التسميات تتعلق بها ، فى أول الأمر ، تعلقاً مشوبا بالغموض وعلى نحو يثير الشك ، إلا بعد اعتياد معانيها . ولا جدال فى أن النزعة الأنطولوجية المدرسية تقود هى أيضا اللغة (وأنا لا أعنى بذلك أن البحث المدرسى كان كله أنطولوجيا ، غير أنها تفقد بذلك نفسها ، لأنها تنتزع من ٣٠٥
دلالات الألفاظ أحكاماً تحليلية ، معتقدة أنها قد حصلت بذلك على معرفة بالوقائع ، لكن هذا المحلل الظاهرياتى الذى لاينتزع من تصورات الألفاظ أية أحكام على الاطلاق ، بل بالأحرى ينظر بإمعان فى الظواهر التى تستثيرها الألفاظ موضوع البحث ، نافذا بادراكه إلى داخل الظواهر التى تكون الحدس الكامل للتصورات المنتزعة من التجربة وللتصورات الرياضية .. إلخ . هذا المحلل الظاهرياتي ، هل ينبغي ، من أجل ذلك أن يوصم هو أيضابأنه مدرسىّ ؟

من الأمور الجديرة بالتدبر أن كل ما هو نفسى بقدر ما يكون مفهوما على ذلك النحو العينى الكامل، الذى يجب أن يكون فيه هو الموضوع الأول لعلم النفس وعلم الظاهريات على السواء ، يتخذ طابع " شعور بـ " متفاوت فى درجة تعقيده وأن لهذا " الشعور بـ " كثرة من الأشكال مثيرة للحيرة ، وأن جميع التعبيرات التى قد تعين ، فى بداية البحث ، على وضوح الفهم وموضوعية الوصف ، إنما هى تعبيرات مطاطة غامضة ، وبحيث يترتب على ذلك أن البداية الأولى لا يمكن

أن تكون ، بطبيعة الحال ، إلا كشفا لأبسط مظاهر الالتباس (الاشتراك اللفظى) Aequivokationen التى تصبح واضحة على الفور . إن الوصول إلى تثبيت دائم للغة العلمية ليفترض مقدما التحليل الكامل للظواهر ، وهو هدف لم يزل بعيد المنال ، ومادام هذا التحليل لم يتحقق ، فإن تقدم البحث – إذا ما نظر إليه من الخارج يتخذ إل حد بعيد شكل الكشف عن غوامض Vieldeutigkeit-en جديدة ، تأخذ فى التميز الآن للمرة الأولى ، وهى غوامض كامنة فى نفس التصورات التي كنا نظن أنها قد ثبتت فى الأبحاث السابقة . إن ذلك ، ولاريب ، أمر لا يمكن تجنبه ، لأنه متأصل فى طبيعة الأشياء . وإنه لعلى هذا الأساس يتعين على المرء أن يحكم على عمق الفهم المتجلى فى الأسلوب الساخر الذى يستخدمه المدافعون المحترفون عن الدقة والطابع العلمى فى علم النفس عندما يتكلمون عن التحليلات " اللفظية تماما " و " النحوية تماما " و " المدرسية" .

لقد كان نداء الحرب فى عصر رد الفعل العنيف على الفلسفة المدرسية ، هو : " كفانا تحليلات فارغة للألفاظ ". علينا أن نستجوب الأشياء ذاتها ، عودا إلى التجربة Erfahrung ، إلى الحدس ، القادر وحده علي إعطاء ألفاظنا المعنى والتبرير العقلى " ، حسن جدا . ولكن ، ما هى الأشياء إذن ؟ . وأى ضرب من التجربة ذلك الذى يجب علينا أن نعود إليه فى علم النفس ؟ هل الأشياء هى من قبيل تلك العبارات التي نحصل عليها من الأفراد المفحوصين ، إجابة عن أسئلتنا؟ وهل تفسير عباراتهم (أقوالهم) هى " تجربة " النفسى؟ إن القائمين
بالتجارب أنفسهم يقولون إن ذلك التفسير ما هو إلا تجربة ثانوية ، أما التجربة ٣٠٦
الأولية فتكمن فى الفرد نفسه موضوع التجربة ، وتكمن ، عند علماء النفس الذين يقومون هم أنفسهم بالتجريب والتفسير – فيما لديهم من إدراكات سابقة للذات ، وهى إدراكات ليست – لأسباب قوية – باستبطانات ولا يمكن أن تكون كذلك .

والتجريبيون لايعوزهم التفاخر بأنهم ، بوصفهم نقادا على الأصالة للاستبطان ولعلم النفس التأملى الذى يقوم كليا ، كما يقولون، على الاستبطان – قد طوروا المنهج التجريبى بحيث لايستخدم التجربة المباشرة إلا على هيئة " تجارب عرضية ، غير متوقعة ، غير مقصود تقديمها" [1] وبحيث أصبح يستبعد ذلك الاستبطان السيء السمعة استبعادا تامً . فلئن كان ذلك ينطوى ، فى اتجاه واحد معين ، على نفع لاشك فيه ، برغم المبالغات الشديدة فإنه يبدو لى، من ناحية أخرى ، أن هناك فى هذا الفرع من علم النفس غلطة أساسية لابد من تبيينها ، وأعنى بهذه الغلطة أنه يضع التحليل الذى يتحقق فى فهم تجارب الآخرين علي أساس الاستشعار einfuhlenden Verständnis ويضع بالمثل التحليل القائم على التجارب المعيشية للمرء والتى لم تلاحظ فى وقتها – أقول : يضع ذلك كله على مستوى تحليل التجربة الخاصة بالعلم الفيزيائى برغم كونها غير مباشرة ، معتقداً أنه بهذه الطريقة يكون علما تجريبيا للنفس ، بنفس المعنى – أساسا– الذى يكون به العلم الفيزيائى للطبيعة علما تجريبيا للفيزيائى . إنه يتجاهل الطابع النوعى لبعض تحليلات الشعور التى لابد أن تكون قد حدثت من قبل ، حتى يتسنى للتجارب الساذجة (سواء أكانت تقوم على الملاحظة) أم لم تكن ، وسواء أكانت تحدث فى إطار الحضور الحالي أمام الشعور أم كانت تحدث فى إطار الذكرى أو الاستشعار Einfühlung– أن تصبح تجارب بمعنى علمى .

فلنحاول الآن توضيح ذلك :

يعتقد علماء النفس أنهم يدينون بكل مالديهم من معرفة نفسية للتجربة ، وبالتالى لتلك الذكريات الساذجة أو إلى النفاذ الاستشعارى إلى الذكريات التى

(١) قارن ، فى هذا الصدد فونت Wundt . المنطق الجزء الثانى (الطبعة الثانية) ، ص ١٧٠ .

يجب أن تصبح، بفضل الفن المنهجى للتجريب ، أسسا تقوم عليهاالنتائج التجريبية . ومع ذلك ، فإن وصف المعطيات التجريبية الساذجة ، والتحليل المحايث والإدراك التصورى الذى يمضى معه جنبا إلى جنب ، يتم بفضل رصيد وافر من التصورات ، قيمته العلمية حاسمة لكل تقدم منهجى لاحق . فهذه التصورات – كما يبين ذلك قليل من إعمال الفكر – تبقى ، بحسب طبيعة التساؤل والمنهج التجريبيين ، دون أن تمَس فى الخطوات اللاحقة من سير البحث، ويترتب على ذلك أن تدخل هى نفسها فى النتائج النهائية ، وبالتالى تدخل أيضا فى الأحكام التجريبية التى تدعى أنها أحكام علمية . ولا يمكن ، من جهة أخرى ، أن تكون القيمة العلمية لهذه التصورات هناك منذ البداية ، كما أنه لايمكن أن تشتق من تجارب الفرد ، موضوع البحث ، أو من تجارب عالم النفس ٣٠٧
ذاته الذى يقوم بالبحث ، أيا ما كانت التجارب المتراكمة عند كل منهما ، فالواقع أنه لايمكن ، منطقيا ، الحصول عليها من أية تحديدات تجريبية . وها هنا يكون موضع التحليل الظاهرياتى للماهية ، وهو التحليل الذي لا يكون تجريبيا أبدا – مهما كان وقع هذا الكلام غريباً وغير مقبول عند عالم النفس ذى النزعة الطبيعية، ولا يمكن ، بأية حال من الأحوال، أن يكون تجريبياً .

فمنذ لوك وحتى أيامنا هذه كان ثمت خلط بين اعتقادين : اعتقاد مستمد من تاريخ تطور الشعور التجربى (ومن ثم يفترض بالفعل علم النفس افتراضا سابقا) مؤداه : أن كل تمثل تصورى " ينبثق " من تجارب سابقة ، واعتقاد مختلف عنه تمام الاختلاف مؤداه : أن كل تصور إنما يستمد من التجربة مبرر استخدامه الممكن : أى استخدامه مثلا ، فى أحكام وصفية . والآن ، فإن ذلك يعنى فى هذا المقام أنه لن يكون فى مقدورنا أن نجد مبررات لصحة التصور ، ولكونه ذا ماهية أو مفتقرا إلى الماهية ، وبالتالى لإمكان تطبيقه الصحيح على

حالة فردية معينة – أقول : لن يكون فى مقدورنا ذلك الإ إذا أخذنا فى الحسبان ماتقدمه الإدراكات الحسية أوالذكريات الفعلية . فنحن نستخدم فى الوصف ألفاظ : الإدراك الحسى ، والذكرى ، والامتثال التخليى ، والتعبير .. الخ ، وكل لفظ من هذه الالفاظ ينطوى على ثروة من العناصر المكونة الكامنة فيه ، وهى عناصر مكونة نضعها نحن فى موضوع الوصف حين " نحيط به " ، دون أن نكون قد وجدناها فيه على نجو تحليلى . فهل يكفي أن نستخدم هذه الألفاظ بالمعنى الشعبى ، أو بالمعنى الغامض أو بالمعنى العمائى المضطرب ، وهى المعانى التى اكتسبتها – لاندرى كيف – فى " تاريخ " الشعور ؟ . وحتى لوكنا نعرف كيف تم ذلك ، ففيم يمكن أن يفيدنا هذ التاريخ ، وكيف يمكنه أن يغير من حقيقة كون التصورات الغامضة إنما هى ، ببساطة ، غامضة ، وأنها بفضل هذا الطابع من الغموض الذى يخصها ليست ، ولا ريب ، علمية ؟ إننا ، مادمنا لا نملك تصورات أفضل منها ، ففى استطاعتنا استخدامها ، ونحن واثقون من أننا واصلون بواسطتها إلى تعبيرات غير دقيقة تفى بالأغراض العملية فى الحياة . لكن أيستطيع علم النفس الذى بدع التصورات التى تحدد موضوعاته دون تثبيت علمى ودون تطوير منهجى – أن يدعى لنفسه صفة " الانضباط " ؟ إنه بطبيعة الحال ، لا يستحق هذا الوصف أكثر مما يستحقه علم الفيزياء ، يكتفى بتصورات الحياة اليومية عن : الثقيل ، والحار ، والكتلة .. الخ . إن علم النفس الحديث لم يعد يريد أن يكون علما " للنفسّى " ، بل يريد بالأحرى أن يكون علما " للظواهر النفسية " فإن كان يريد ذلك ، فعليه أن يكون قادرا على وصف هذه الظواهر وتحديدها بدقة تصورية . وعليه أن يحصل على التصورات الدقيقة اللازمة عن طريق العمل المنهجى . فأين يتحقق هذا العمل فى علم النفس "المضبوط " ؟ اننا نبحث عنه فى المؤلفات الضخمة التى كتبت عنه ، ولكن بلا جدوى .

إن السؤال القائل : كيف يمكن التجربة الطبيعية " المضطربة " أن تصبح تجربة علمية ، كيف يمكن المرء أن يصل إلى تحديد الأحكام التجريبية :
٣٠٨ الصحيحة موضوعيا – إنما هو السؤال الأساسى المنهجى فى كل علم تجريبى . وهو ليس بحاجة إلى أن يطرح وأن يجاب عنه تجريدا in abstracto وعلى أية حال لا يتحتم الإجابة عنه بطريقة فلسفية خالصة . بل إن الإجابة عنه تتمثل من الناحية التاريخية فى التطبيق العملى ، أعنى : من حيث أن الرواد العباقرة للعلم التجريبى يدركون حدسيا وعينيا in concreto ، معنى المنهج الضرورى ، ويعملون بممارسة هذا المنهج بإخلاص فى مجال للتجربة سهل المنال ، على تحقيق قدر من التحديد التجريبى الصحيح موضوعيا . ومن ثم يكفلون للعلم بداية ينطلق منها . وهم لا يدينون ببواعث مسلكهم هذا إلى أى كشف أو وحى ، بل يدينون بها إلى تعمقهم فى معنى التجارب ذاتها ، وفى معنى الوجود المعطى فى هذه التجارب . ذلك أن هذا الوجود ، برغم أنه " معطى " فيها من قبل ، فإنه لا يعطى فى التجارب " الغامضة " إلا على نحو " مختلط " وعلى هذا ، ينشأ هذا السؤال الذى يفرض نفسه : كيف يكون الوجود بالفعل ، وكيف يمكن أن يحدد تحديدا صحيحا موضوعيا ، كيف؟ أعنى : عن طريق أية تجارب أفضل – وكيف تهذب هذه التجارب وتطور – ، وعن طريق أية مناهج يتحقق ذلك ؟ من المعلوم فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة الخارجية ، أن الانتقال الحاسم من التجارب الغامضة إلى التجارب العلمية ، ومن التصورات اليومية الغامضة إلى التصورات العلمية الواضحة وضوحا كاملا – قد تحقق على يدى جاليليو . أما فيما يتعلق بمعرفة النفسى ، أو بمجال الشعور ، فلدينا ، من غير شك ، علم النفس "المضبوط" التجريبى الذى ينظر إلى نفسه على أن له كل الحق فى أن يعد نفسه المقابل الفعلى لعلم الطبيعة المضبوط " ومع ذلك فإن هذا العلم لم يزل بعد – إذا

ما نظرنا اليه من زاوية أهم الخصائص المميزة له – فى المرحلة السابقة على جاليليو ، وإن لم يكن على وعى بذلك فى أغلب الأحيان .

قد يبدو ، ولا ريب ، أمراً مثيرا للدهشة ألا يكون على وعى بذلك . فمن المفهوم أن المعرفة الساذجة بالطبيعة لم يكن ينقصها ، فى المرحلة السابقة على العلم ، أى شئ من التجربة الطبيعية ، أى لم يكن ينقصها شئ مما لا يمكن ، فى كلية التجربة الطبيعية ذاتها ، أن يعبر عنه بواسطة تصورات للتجربة ساذجة وطبيعية. غير أن هذه المعرفة لم تكن تدرك ، فى سذاجتها ، أن للأشياء "طبيعة"، وأن هذه الطبيعة يمكن أن تحدد عن طريق تصورات مضبوطة معينة ، بطريقة منطقية تجريبية . غير أن علم النفس بما له من معاهد وأجهزة لتحقيق الدقة ، وبما يتبعه من مناهج وضعف بعناية شديدة ، يحس ، عن حق ، أنه يتجاوز مرحلة المعرفة التجريبية الساذجة للنفس ، كما كانت تظهر فى العصور السابقة . هذا فضلا عن أنه لم يكن يفوته أن يعيد التفكير مرارا وتكرارا ، وبعناية شديدة، فى منهجه . فكيف أمكن ، اذن ، أن يغيب عن نظره ذلك الذى هو ، من حيث المبدأ ، أكثر الأشياء أساسية ؟ . كيف أمكن أن يخفق علم النفس فى ادراك أنه بتصوراته النفسية الخالصة التى لا يمكن على الإطلاق أن يستغنى عنها الآن ، إنما يعطى بالضرورة مضمونا لم يستمد ، ببساطة ، مما هو معطى فى التجربة ٣٠٩
بالفعل ، بل هو مضمون مطبق على هذه التجربة . ؟

وكيف فاته أنه كلما اقترب فى تناوله لمعنى النفسى ، قام بتحليلات لهذه المضمونات التصورية Begriffsinhalte ، وتعرف على روابط ظاهرياتية صحيحة مناظر لها ، وهى تحليلات وروابط يطبقها على التجربة ، وإن كانت قبلية بالنسبة إلى التجريبية وكيف أمكن أن يفوته أن المنهج التجريبى بقدر ما يريد تحقيق معرفة نفسية فعلية ، فإنه لا يستطيع تبرير افتراضاته المسبقة ، وأن طريقته

تتميز تميزا جذريا من طريقة علم الفيزياء ، من حيث أن هذا الأخير يستبعد ، من حيث المبدأ ، الظاهرى das Phanomenale ، لكى يبحث عن الطبيعة التى تقدم نفسها فيه (فى الظاهرى) – بينما كان علم النفس يريد بالفعل أن يكون علما للظواهر ذاتها ؟.

كان غياب ذلك كله عن نظر علم النفس ممكنا ومحتما بسبب اتخاذه وجهة نظر النزعة الطبيعية وبسبب حماسته فى محاكاة العلوم الطبيعية وفى النظر إلى الطريقة التجريبية على أنها هى المسألة الرئيسية . فهو حين أعمل الفكر ، بجهد، وبتعمق فى كثير من الأحيان ، فى امكانات التجارب النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيقية) وفى اقتراع تنظيمات امبيريقية للتجارب ، وفى صنع أدق الأجهزة ، وفى اكتشاف المصادر الممكنة للوقوع فى الغلط .. الخ . قد فاته تماما، مع ذلك ، أن يتابع بصورة أعمق ، ذلك السؤال : كيف ، أو عن طريق أى منهج يمكن أن تنتقل تلك التصورات التى تدخل أساسا فى الأحكام النفسية من حالة الغموض إلى حال الوضوح والصحة الموضوعية . وفاته أن يدرك إلى أى حد لا يكون العنصر النفسى مجرد مظهر لطبيعة ما ، بل تكون له " ماهية " خاصة به يجب دراستها بدقة وبطريقة مطابقة (كافية) تماما ، قبل دراسة أى عنصر نفسى فيزيائى (سيكوفيزيقى) .

لقد فاته أن يدرك ما الذى يكمن فى " معنى " التجربة النفسية وما هى "المقتضيات " التى يتطلبها الوجود (بمعنى النفسى) من تلقاء نفسه ، من المنهج.

* * *

وهكذا فإن منشأ الخلط الذى وقع فيه علم النفس التجريبى منذ بداياته فى القرن الثامن عشر هو الصورة الخادعة لمنهج علمى – طبيعى مصبوب فى قالب

(نموذج) المنهج الفيزيائى – الكيميائى . فثمت اعتقاد أكيد مؤداه أن المنهج فى العلوم التجريبية كلها – اذا ما نظر اليها من حيث مبادئها العامة – واحد ، وهو بالتالى فى علم النفس نفس المنهج المتبع فى علم الطبيعة الفيزيائى . وإذا كانت الميتافيزيقا قد عانت ردحا من الزمان من جراء محاكاة زائفة ، سواء أكانت محاكاة لمنهج علم الهندسة أو لمنهج علم الفيزياء – فإن نفس المسلك يتكرر الآن فى علم النفس . فمن الحقائق التى لها مغزاها أن رواد علم النفس التجريبى
المضبوط كانوا علماء فسيولوجيا وعلماء فيزياء . إن المنهج الحق إنما هو ذلك ٣١٠
المنهج الذى يتبع طبيعة الأشياء التى يجب بحثها لا ذلك الذى يتبع أفكارنا المسبقة أو ادركاتنا السابقة . فعلم الطبيعة يقوم ، بمشقة ، بابتعاث أشياء موضوعية لها خصائص موضوعية مضبوطة من حالة الذاتية الغامضة للأشياء فى مظهرها المحسوس الساذج . وهكذا يقولون لأنفسهم إنه يجب على علم النفس أن يصل بما هو غامض نفسيا فى التفسير الساذج إلى مرتبة التحديد الصحيح موضوعيا . وهذا هو ما يحققه المنهج الموضوعى . وواضح أن هذا المنهج هو نفسه المنهج التجريبى الذى دعمته فى العلم الطبيعى ، انتصارات لا حصر لها .

ومع ذلك فإن الأسئلة التى تقول : كيف تصل معطيات التجربة إلى أن تحدد موضوعيا ، وما المعنى الذى يكون للموضوعية وتحديد الموضوعية فى كل حالة ، وما هى الوظيفة التى يمكن المنهج التجريبى القيام بها فى كل حالة – كل تلك الأسئلة تتوقف على المعنى الخاص بالمعطيات ، أى على ذلك المعنى المعطى لها ، وفقا لماهيته ، من قبل الشعور التجريبى بوصفه قصدا لهذا المعنى على وجه التحديد دون سواه . واتباع نموذج العلم الطبيعى يعنى بصورة محتمة تقريبا : تشيئ الشعور (أى جعل الشعور شيئا) das Bewusstsein verdinglichen

وهى عملية تفضى بنا منذ البداية إلى ضرب من الإحالة ، منه ينبثق ذلك الميل المتجدد دائما إلى وضع المشكلات وضعا يتسم بالإحالة ، ويؤدى إلى اتجاهات زائفة فى البحث . وسبيلنا الآن إلى فحص ذلك بمزيد من العناية :

إن العالم الزمانى – المكانى للأجسام هو وحده الطبيعة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . أما كل موجود Dasein فردى آخر ، أى الموجود النفسى ، فهو طبيعة بمعنى ثان . وهذا يؤدى إلى ظهور اختلافات جوهرية بين مناهج العلم الطبيعى ومناهج علم النفس . فمن حيث المبدأ نرى أن الموجود الجسمانى هو وحده القابل لأن يجرب ، خلال كثرة من التجارب المباشرة ، أى كثرة من الادراكات الحسية – بوصفه فى هوية فردية مع ذاته indivduell Identisches وعلى هذا ، فإن الموجود هو وحده الذى يمكن – إذا ما تصورنا الإدراكات الحسية موزعة بين "ذوات " مختلفة – أن يجرب من قبل كثرة من الذوات بوصفه ذاهوية فردية ، يمكن أن يوصف بأنه نفس الموجود على نحو مشترك بين الذوات intersubjektiv Selbiges . إن نفس الحقائق الواقعية (الأشياء ، والحوادث ، الخ) تقوم أمام أعيننا جميعا ، ويمكننا جميعا تحديدها وفقا " لطبيعتها " لكن " طبيعتها " هذه تعنى : مثولها فى التجربة بمظاهر ذاتية " تتغير على أنحاء شتى " . ومع ذلك ، فانها تقوم هناك بوصفها كيانات زمانية ذات خصائص ثابتة أو متغيرة ، وتقوم هناك مندمجة فى كلية عالم مادى واحد تربط بينها جيمعا ، بمكان واحد وزمان واحد . ذلك أنها لا تكون على ماهى عليه إلا فى هذه الوحدة ، ولا تحتفظ بهويتها الفردية (أى بجوهرها) إلا فى العلاقة السببية أو الارتباط السببى مع بعضه البعض ، وهى تحتفظ بهذه الهوية بوصف هذه الأخيرة حاملة " للخصائص الواقعية " ذلك أن الخصائص الواقعية الفيزيائية (المادية) كلها هى خصائص قائمة على السببية . وكل موجود جسمانى إنما هو خاضع لقوانين (تحكم) التغييرات الممكنة . وهذه القوانين تتعلق بما هو فى هوية ، أى بالشئ ، لا فى ٣١١

ذاته ، بل فى الكل الموحد ، والفعلى ، والممكن للطبيعة الواحدة . فكل شيء مادى تكون له طبيعته (بوصفها المضمون الأساسى لما يكونه هذا الشئ الذى هو فى هوية) نظرا لكونه نقطة اتحاد سلاسل سببية داخل طبيعة كلية واحدة . والخصائص الواقعية (بمعنى الواقعية على مثال الأشياء ، أى الجسمانية) هى تعبير عن امكانيات تحول الشئ الذى يحتفظ بهويته وهى إمكانيات محددة مقدما حسب قوانين السببية . وعلى هذا ، فإن هذا الشئ لا يمكن تحديده ، من حيث ما يكونه ، إلا بالرجوع إلى هذه القوانين . على أن الحقائق الواقعية تعطى بوصفها وحدات من التجربة المباشرة ، وبوصفها وحدات من مظاهر محسوسة متعددة . إن الثوابت ، والتغيرات ، وعلاقات التغير التى يمكن ادراكها جميعا بالحس ، لترشد المعرفة فى كل مكان ، وتقوم بالنسبة إلى هذه المعرفة بدور هو أشبه شئ بوسيط " غامض " تتمثل فيه الطبيعة المضبوطة فيزيائيا الحقة والموضوعية ، وهو وسيط يحدد الفكر (بوصفة فكرا علميا تجريبيا) من خلاله ما هو حقيقى ويكونه[1] .

كل ذلك ليس شيئا ننسبه إلى أشياء التجربة أو إلى تجربة الأشياء بل هو بالأحرى ينتمى على نحو لا ينفصم إلى ماهيات الأشياء ، بحيث إن كل بحث حدسى متسق عن : ما هو الشئ فى الحقيقة (أعنى الشئ الذى يظهر دائما فى التجربة بوصفه شيئا ما ، وموجودا Seiende ومحددا وفى الوقت ذاته قابلا للتحديد ، والذى يظهر ، مع ذلك ، بوصفه موجودا آخر دائما كلما تغيرت مظاهرة وظروفها) أقول : إن كل بحث كهذا يؤدى بالضرورة إلى روابط سببية ،

(١) لابد ، فى هذا الصدد ، من الانتباه إلى أن هذا الوسيط الظاهرى الذى تتحرك فى داخله الملاحظة العيانية Anschauen والفكر Denken المتعلقان بعلم الطبيعة - لا يصبح عن طريق هذين الأخيرين موضوعا علميا . بل إن العلمين الجديدين : علم النفس (الذى ينتمى إليه قدر كبير من الفسيولوجيا) وعلم الظاهريات هما اللذان يهتمان بتناول هذا الموضوع .

وينتهى بتحديد خصائص موضوعية مناظرة ، بوصفها خصائص تخضع للقانون. إذن فالعلم الطبيعي لا يصنع شيئا سوى أن يتبع ، على نحو متسق ، المعنى الذى يزعمه الشئ ، إن صح هذا التعبير ، من حيث هو شئ يجب أن يجرب ، ويسمى هذا ، تسمية بالغة الغموض هى : " استبعاد الكيفيات الثانوية"، " استبعاد العناصر الذاتية الخالصة من المظهر Erscheinung ، مع " الاحتفاظ بما يتبقى ، أى الاحتفاظ بالكيفيات الأولية " . والحق أن هذا لأسوأ من أن يكون مجرد تعبير غامض ، إنه نظرية رديئة متعلقة بطريقة سير جيدة .

والآن ، فلنتجه صوب عالم " النفسّ " ولنقتصر على تلك " الظواهر النفسية " التى ينظر إليها علم النفس الجديد على أنها هى ميدان بحثه ، أى نسقط ، ابتداء ، من اعتبارنا تلك المشكلات التى تنتسب إلى النفس والأنا . نسأل : هل هناك فى كل إدراك حسى للنفسىّ موضوعية متضمنة فيه تكون له بمثابة "طبيعة" بنفس المعنى الذى توجد به مثل هذه الطبيعة فى كل تجربة فيزيائية وكل إدراك حسى للشيء الواقعى ؟ سوف نرى على الفور أن العلاقات التى تقوم فى مجال ٣١٢
النفسىّ تختلف كلية عن تلك العلاقات التى تقوم فى مجال الفيزيائى ، ذلك أن النفسىّ ينقسم (بتعبير مجازى ، لا ميتافيزيقى) إلى مونادات (ذرات روحية – أحادات) Monaden لا نوافذ لها ولا تتواصل إلا عن طريق الاستشعار Ein-fuhlung . فالوجود النفسى ، أى الوجود من حيث هو " ظاهرة " ليس ، من حيث المبدأ، بوحدة يمكن أن تجرب فى كثرة من الإدراكات الحسية على أنها فى هوية فردية مع ذاتها ، ولا تجرب حتى فى إدراكات الذات الواحدة . بعبارة أخرى نقول : ليس ثمت تمييز فى المجال النفسى بين المظهر والوجود ، وإذا كانت الطبيعة موجودا يظهر فى المظاهر ، فإن هذه المظاهر نفسها (التى يحسبها ، عن يقين ، عالم النفس مظاهر نفسية) لاتؤلف وجودا يظهر هو نفسه

عن طريق مظاهر تقوم وراءه ، على نحو ما يتبين فى تأمل الإدراك الحسى لأى مظهر من المظاهر . واضح اذن أنه ليس ثمت إلا طبيعة واحدة فى حقيقة الأمر وهى تلك الطبيعة التى تظهر فى مظاهر الأشياء . فكل مانطلق عليه ، بأوسع معانى علم النفس ، اسم ظاهرة نفسية هو ، إذا ما نظر إليه فى ذاته ولذاته ، ظاهرة بحق وليس طبيعة .

فأية ظاهرة اذن ليست وحدة " جوهرية " (أى ذات جوهر) substanzielle einheit ذلك أنها لاتملك " خصائص فعلية " (حقيقية) ولا تعرف أجزاء فعلية ، ولا تغيرات فعلية ولا سببية : فهذه الكلمات كلها إنما تفهم هنا بالمعنى الخاص ، بالعلم الطبيعى . فلو نسبت إلى الظواهر طبيعية ما، وأن تبحث فى أجزائها الحقيقية المكونة لها، وفى روابطها السببية، لوقعت فى إحالة خالصة ، لاتقل عن تلك التى تقع فيها لو تساءلت عن الخصائص السببية للأعداد وروابطها .. إلخ .

إنها الإحالة التى تنشأ عن تطبيع شيء ما ، تستبعد ماهيته الوجود من حيث هو طبيعة . فأى شيء هو ما هو ، ويبقى فى هويته إلى الأبد : ذلك أن الطبيعة خالدة . فما يمتلكه الشيء – أعنى الشيء الخاص بالطبيعة Naturding لا الشيء المحسوس الخاص بالحياة العملية ، أو الشيء " كما يظهر على نحو محسوس " من خصائص حقيقية أو تغيرات للخصائص ، يمكن تحديده بطريقة صحيحة موضوعيا والتحقيق منه أوتصحيحه فى تجارب متجددة دائما . أما أى شيء نفسى ، أو أية ظاهرة ، فهو يذهب ويجىء ، ولا يحتفظ بوجود باق يظل فى هوية أعنى وجودا يقبل ، من حيث هو كذلك ، التحديد موضوعياً بالمعنى المعروف فى علم الطبيعة ، أى بوصفه – مثل – يقبل الانقسام موضوعيا إلى عناصر مكونة" قابلة للتحليل " بالمعنى الدقيق للكلمة .

فالتجربة لا تستطيع أن تخبرنا ما " هو " الوجود النفسى بنفس المعنى الذى
يصدق على الفيزيائى ذلك لأن النفسى لا يُجرب على أنه شيء يظهر ، بل إنه
"تجربة معيشة " ، وتجربة معيشة تُرى فى التأمل الانعكاسى ، فيظهر على أنه ٢١٣
نفسه ، من خلال نفسه ، فى سيلان مطلق على أنه حاضر الآن وآخذ فى التغيب
بالفعل ، ويمكن إدراكه بوضوح بوصفه راجعاً القهقرى دائماً إلى " ما قد كان "
وكذلك يمكن النفسى أن يكون " متذكرا " ، (أن يُستعاد) ومن ثم يمكن أن يكون
مجربا ، بطريقة معدلة بعض الشيء ، وعندما يكون الشيء " متذكراً " فهذا يعنى
أنه قد كان مدركاً . ويمكن أيضا أن يكون متذكرا " على نحو متكرر " ، فى
الذكريات المتكررة التى يوحد بينها وعي يكون هو بدوره وعياً بالذكريات نفسها
بوصفها متذكرة أو بوصفها لاتزال محفوظة . فى هذا المقام وفى هذا المقام
وحده ، يمكن النفسى القبلى ، بقدرما يكون هو الذى يحتفظ بهويته خلال هذه
التكرارات أن يكون " مجربًا " ويتعين بوصفه موجودا . وعلى هذا يمكننا القول
بنفس القدر من الوضوح إن كل نفسى " مجرب" على هذا النحو إنما يندرج فى
كلية شاملة ، فى وحدة مونادية (أحادية) للشعور ، ليس لها ، فى ذاتها ، صلة
على الإطلاق بالطبيعة ، وبالمكان ، وبالزمان أو بالجوهرية (نسبة إلى الجوهر)
والسببية ، بل لديها صورها الخاصة بها تماماً ، إنه سيال من الظواهر ، غير
محدود من كلا الجانبين، يتخلله خط قصدى ، خط كأنه الدليل للوحدة السارية
فى الكل ، وأعنى به خط "الزمان الباطن " الذى لا بداية له أو نهاية ، زمان لا
يقيسه أى مقياس للوقت .

ولو عدنا بأنظارنا إلى الوراء لنتأمل الظواهر بنظرة باطنة ، لأنتقلنا من ظاهرة إلى ظاهرة (كل منها وحدة مدركة فى السيلان بل وفى فعل السيلان ذاته) ولما وصلنا أبدا إلى شيء آخر سوى الظواهر . ولا تدخل الظاهرة

المنظورة والشيء المجرب كل منهما في علاقة بالآخر إلا حين تصل الرؤية المحايثة وتجربة الأشياء إلى مركب يجمع بينهما . فعن طريق وسيط تجربة الشيء وتلك التجربة القائمة على أسس العلاقة بين الظاهرة والشيء – أقول : عن طريق هذا الوسيط يظهر في الوقت ذاته الاستشعار بوصفه ضرباً من الرؤية غير المباشرة للنفسي ، متميزاً في ذاته بأنه نظرة نافذة إلى كُلٌ مونادى (أحادى) آخر .

والآن نتساءل : إلى أى حد يمكن قيام شيء من قبيل البحث العقلي أو استخدام عبارات صحيحة في هذا المجال ؟، وإلى أى حد لاتكون هناك عبارات ممكنة سوى تلك التى قدّمناها توا على أنها أوصاف شديدة البساطة ، مفتقرة تماماً إلى الدقة (مع اغفال أبعاد بأكملها) . لاشك أن البحث سوف يكون ذا معنى هنا إذا ما اتجه إلى معنى التجارب التي تعطى نفسها علي أنها تجارب "النفسى " وإذا قَبِل – بذلك – " النفسى " وحاول تحديده بالضبط ما يطالب هذا النفسى – إن صح هذا التعبير – بأن يُدرك ويتحدد من حيث هو شيء منظور إليه على هذا النحو . ومن ثم حينما لايعترف المرء ، فوق هذا كله بعمليات التطبيع المحالة . إذن، فعلى المرء أن يأخذ الظواهر كما تعطى نفسها ، أي بوصفها هذه الأحوال السيالة من "امتلاك الوعى " ومن الفعل القصدى والظهور، بوصفها " امتلاك الوعى " هذا من حيث هو ظاهر أو كامن ، و " امتلاك الوعى" بوصفه حاضراً أو حاضراً حضوراً سابقاً ، بوصفه متخيلاً أو مرموزا إليه ، أو مصورا (محاكى) ، بوصفه مدركا بالحس أو ممتثلا امتثالاً خالياً .. إلخ . وعلى ٣١٤
هذا ، يجب أيضا ، أن نأخذ الظواهر وهى تتغير على هذا النحو أو ذاك ، وتتحول تبعا لتغير الموقف أو حالة الانتباه على نحو أو آخر . كل ذلك يحمل اسم " الشعور بـ " وهو " يمتلك " " دلالة " و " يقصد " شيئا موضوعيا "، وهذا

الأخير، سواء أكان يوصف من هذه الزاوية أو تلك فإنه وهم أو " حقيقة فعلية "، يسمح بأن يوصف على أنه شيء " موضوعى علي نحو محايث" ، و " مقصود بما هو كذلك"، ومقصود بطريقة أو بأخرى من طرق القصد .

ومن الواضح وضوحاً مطلقاً أن المرء يستطيع هنا أن يبحث وأن يدلى بعبارات ويفعل ذلك علي أساس من البداهة، ومتكيفا مع معنى هذا المجال من التجربة . ومن المعترف به أن الإخلاص للمطالب المشار إليها آنفاً هو الذى يشكل ، ولا شك ، الصعوبة التى تعترض طريقنا . فاتخاذ الأبحاث التي يجب علينا القيام بها طابع الاتساق أو الإحالة ، يتوقف على مدى تمسكنا بالموقف "الظاهرياتى " فى نقائه . إننا لانستطيع أن نتغلب بسهولة على تلك العادة الفطرية فى الحياة والتفكير حسب الموقف الطبيعى ، وبالتالى لا نتغلب علي عادة تزييف النفسي بتطبيعه . فضلا عن أن التغلب على هذه العادة يتوقف إلى حد كبير على إدراك أن من الممكن فى الواقع أن يقوم بحث" محايث " خالص للنفسى (إذا استخدمنا كلمة النفسى بأوسع معانيها ، وهو المعني الذى يعني الظاهري بماهو كذلك) ، وهو نوع من الدراسة حددنا منذ قليل خصائصه تحديداً عاماً ، ويقوم فى مقابل أى بحث نفسى فيزيائى (سيكوفيزيقى) للظاهرى ، وهذا البحث الأخير هو نوع من البحث لم نأخذه بعد فى الاعتبار ، ولو بطبيعة الحال ، ما يبرره أيضا .

* * *

والآن نتساءل : إذا لم يكن النفسيّ المحايث طبيعه فى ذاته ، بل رد الطبيعة ، فما الذى نبحث عنه فيه على أنه " وجوده " ؟ وإذا لم يكن قابلاً للتحديد في هوية " موضوعية " بوصفه وحدة جوهرية من خصائص واقعية لابد من إدراكها المرة تلو المرة ، وتحديدها وتدعيمها وفقا للعلم والتجربة ، وإذا كان لا يجب استنزاعه

من السيال الأبدى ، وإذا لم يكن فى الاستطاعة أن يصبح موضوعا لتقويم ينبنى على أساس الاشتراك بين الذوات – أقول : إذا لم يكن النفسى كذلك ، فماذا إذن فيه نستطيع إدراكه ، أو تحديده ، أو تثبيته بوصفه وحدة موضوعية ؟ غير أن هذا كله قد فهم على أنه يعنى أننا نظل محصورين فى المجال الظاهرياتى الخالص ونُخرج من حسباننا العلاقات القائمة مع الطبيعة ومع الجسم مجريا علي أنه شيء . وعلى هذا ، تكون الإجابة كما يأتى : إذا لم يكن للظواهر أية طبيعة فلايزال لها ماهية يمكن إدراكها بل ويمكن تحديدها تحديدا مطابقا ، فى رؤية مباشرة . وكل العبارات التى تصف الظواهر فى تصورات مباشرة إنما هى تفعل ذلك ، بقدر ما تكون صحيحة ، بواسطة تصورات للماهية ، أى بواسطة دلالات تصورية للألفاظ عليها أن تدع نفسها تتحرر فى حدس ماهوى Wesensschaung.

٣١٥ ويجب أن نفهم هذا الأساس النهائى الذى يقوم عليه كل منهج نفسى فهما دقيقا ، ذلك أن ما فى وجهة نظر النزعة الطبيعية من سحر ، نخضع له في البداية ، والذى يجعلنا عاجزين عن التجرد عن الطبيعة ، ومن ثم عاجزين أيضا عن جعل النفس موضوعا لبحث حدسى يتم من وجهة النظر الخالصة بدلا من وجهة النظر النفسية الفيزيائية (السيكوفيزيقية) – قد وقف حجر عثرة فى الطريق المؤدى إلى قيام علم عظيم لا مثيل له فى خصوبة نتائجه ، علم هو من ناحية ، الشرط الأساسى لقيام علم للنفس علمى تماما ، وهو ، من ناحية أخرى، الميدان لممارسة النقد الحق للعقل . كذلك يتمثل سحر المذهب الطبيعى الفطرى فى أنه يجعل من الأمور البالغة الصعوبة بالنسبة إلينا جميعا أن نرى " الماهيات" و " الأفكار " ، أو بالأحرى ، ندعها ، مادمنا فى الواقع نراها، إن صح هذا التعبير ، باستمرار – أقول : ندعها تكتسب قيمتها التى تخصها بدلاً من القيام

بتطبيعها على نحو محال . فالرؤية الحدسية للماهيات لا تخفى صعوبات أو أسراراً " تصوفية" أكثر مما يخفيه الإدراك الحسى . ذلك أننا عندما نصل بـ "لون " إلى حالة من الوضوح الحدسى الكامل وإلى حالة كونه معطي لنا ، فعندئذ يكون المعطى " ماهية " ، وبالمثل عندما نصل في حدس خالص - وهو شيء من قبيل النظر الخاطف إلى إدراك حسى بعد آخر - بما هو " الإدراك الحسى " ، أى الإدراك الحسى في ذاته (هذا الطابع القائم على الهوية لأية عدد من الإدراكات الحسية الجزئية السيالة) إلى حالة كونه معطى لنا - نكون عندئذ قد أدركنا حدسيا ماهية الإدراك الحسى . وكلما اتسع الحدس ، أى امتلاك وعى حدسى ، اتسعت إمكانية القيام بعملية " إنشاء للأفكار " Ideation (كما سميتها فى " الأبحاث المنطقية ") ، أو إمكانية تحقيق رؤية (حدس) للماهية . وبمقدار ما يكون الحدس حدساً خالصاً بحيث لا يتضمن أية دلالة عابرة ملازمة له Mit-meinung تكون الماهية المرئية بالحدس ماهية محدوسة (معاينة) Erschautes على نحو مطابق ، أى ماهية معطاة بإطلاق وعلى هذا يتسع الميدان الذى يسوده الحدس الخالص حتى يشمل أيضا كل المجال الذى يحتفظ به عالم النفس لنفسه على أنه مجال" الظواهر النفسية " على شرط أن يتناولها هى وحدها فحسب ، في محايثه خالصة . وإنه لأمر واضح بالنسبة إلى أى إنسان لا يتقيد بالأحكام المسبقة أن تدع " الماهيات " المدركة فى حدس ماهوي نفسها تثبت ، إلى حد كبير جدا علي الأقل ، فى تصورات محكمة ، فتقدم بذلك إمكانات لاستخدام عبارات محكمة، بل عبارات موضوعية بحسب طريقتها وصحيحه بإطلاق . إن الاختلافات النهائية فى اللون ، وأدق دقائقه ، قد تند عن التثبيت، لكن " اللون " متميزاً من " الصوت " يقدم اختلافاً قوياً ، ليس هناك فى العالم كله ماهو أقوي منه . ومثل هذه الماهيات القابلة للتميز - أو الأفضل أن نقول القابلة للتثبيت -

بإطلاق ، ليست فقط تلك الماهيات التي يكون " مضمونها " محسوسا ، أو مظاهر (" تهيؤات "أو أشباح أو ما شابه ذلك) ، بل هي أيضا ماهيات كل شيء نفسي بالمعنى الكامل للكلمة ، وكل " أفعال : الأنا أوحالات " الأنا " التي تناظر العناوين المعروفة مثل الإدراك الحسي أو الخيال ، أوالذكرى ، أو الحكم ، أو العاطفة ، أو الإرادة – بكل مالها من أشكال خاصة لاحصر لها . هنا في هذه العناوين والأشكال تبقى مستبعدة تلك " الدقائق " النهائية التي ترجع إلى العنصر غير القابل للتحديد في السيَّال ، على الرغم من أن العلم الشارح لرموز ٣١٦
السيَّال والذي يمكن وصفه ، لديه" أفكاره" التي تمكن – إذا ما أدركت وثبتت حدسياً – من قيام معرفة مطلقة . فكل عنوان نفسي مثل الإدراك الحسي أو الإرادة ، إنما هو عنوان يشير إلى نطاق بالغ الاتساع من" تحليلات الشعور " ، أي إلى نطاق من الأبحاث في الماهيات . إننا هنا بصدد ميدان يبلغ من الاتساع حداً لايمكن معه ، من هذه الزاوية ، مقارنته إلا بعلم الطبيعة – مهما قد يبدو في ذلك من غرابة .

والآن فإنه من الأمور ذات الدلالة الحاسمة أن نعرف أن الحدس الماهوي ليس " تجربة " على الإطلاق ، بمعنى الإدراك الحسي ، أو الذكرى ، أوما شابه ذلك من أفعال . بل إنه ، فوق هذا كله ، ليس أبداً تعميماً تجريبياً يتمثل معناه في أن يضع علي نحو وجودي الوجود الفردي للوقائع التفصيلية التجريبية . ذلك أن الحدس يدرك الماهية بوصفها وجوداً ماهوياً ، ولا يضع قط أي موجود عيني هناك . ووفقا لذلك نقول : إن معرفة الماهية ليست أبداً معرفة بأمر واقع بل إنها لاتشتمل علي أدنى ظل من الإثبات يتعلق بموجود – هناك فردي (طبيعي مثلا). فالأساس – أو الأفضل أن نقول – إن نقطة الابتداء لحدس الماهية ، مثلا ماهية الإدراك الحسي ، أوالذكرى ، أو الحكم ، الخ ، يمكن أن تكون إدراكا

حسياً لإدراك حسى ، أو لذكرى ، أولحكم ، الخ ، لكنها يمكن أيضا أن تكون محض خيال فقط ، طالما أنها واضحة ، وهى ربما هى كذلك – ليست تجربة ولاتدرك أى موجود – هناك . وإدراك الماهية لايُمس بذلك أبداً ، فهو من حيث هو "إدراك للماهية " ، حدس . وذلك ولا شك حدس من ضرب مختلف عن التجربة . إن الماهيات يمكن ، بطبيعة الحال ، أن تُمتثل على نحو غامض ، ولنقل إنها تمتثل فى رمز وتوضع وضعاً زائفاً ، وهى عندئذ لن تكون إلا ماهيات ظنية (تخمينية) ، تشتمل على تناقضات ، كما يتبين ذلك بالنظر فيما تتضمنه من عدم اتساق . على أن الوضع الغامض الذى تقوم به يمكن أن يتبين أنه صحيح إذا ما قمنا بعودة إلى حدس الماهية فى حالة كونها معطى .

إن كل حكم يحقق ، فى تصورات محكمة وكافية الصياغة ، تجربة مطابقة لماهو متضمن فى الماهيات ، مجربا كيف تتعلق ماهيات من جنس معين أو خصوصية معينة بماهيات أخرى ، كيف يتحد مثلا " الحدس " و " القصد الخالى" Leere Meinung و " الخيال " و " الإدراك الحسى " ، " التصور " ، و"الحدس " كل بالآخر ، وهى " قابلة للاتحاد " بالضرورة على أساس كذا وكذا من العناصر المكونة الماهوية ، متفقا بعضها مع البعض الآخر (فلنقل) بوصفها " قصدا " و " اتماما " (انجازا) Erfullung ، أو هى على العكس غير قابلة للاتحاد وتؤسس " شعورا بالانخداع " ، الخ – أقول : إن كل حكم من هذا القبيل إنما هو معرفة مطلقة، صحيحة بوجه عام ، وهو ، بما هو كذلك ، ضرب من الحكم الماهوى ، بحيث تكون محاولة تبريره ، أو اثباته ، أو تفنيده بالتجربة أمرا محالاً . فالحكم يثبت " علاقة بفكرة " a relation of idea يثبت شيئاً قبلياً بالمعنى الحق ، صحيح أن هذا القبلى كان أمام عينى هيوم ، لكنه فات عن ٣١٧
إدراكه بسبب ما وقع فيه من خلط يقوم على النزعة الوضعية بين الماهية

و"الفكرة " كمقابل " للانطباع " . بل إن نزعته الشكية لم تقو مع ذلك على أن تكون متسقة فى هذا المقام وأن تتحطم على صخرة معرفة من هذا القبيل – على قدر نظرتها إليها . ولو لم يكن مذهبه الحسى قد أعمى بصيرته عن إدراك كل مجال القصدية، أى مجال " الشعور بـ " ولو كان قد أدرك هذا المجال فى بحث للماهية ، لما أصبح ذلك الشكاك الكبير بل لما أصبح المؤسس لنظرية فى العقل "وضعية " بحق . فكل المشكلات التى كانت تحركه بحماسة بالغة فى " الرسالة " Treatise والتى كانت تدفع به من خلط إلى خلط ، وهى المشكلات التى لم يستطع قط بسبب موقفه أن يصوغها صياغة مناسبة وخالصة – كل هذه المشكلات تنتمي انتماء كليا إلى ذلك النطاق الذي تسوده الظاهريات . كل هذه المشكلات بلا استثناء يجب أن تُحل بتتبع الارتباطات الماهوية لأشكال الشعور ، وبالمثل تتبع الارتباطات الماهوية للمقاصد المتعلقة بأشكال الشعور تعلقا متضايفاً وماهوياً (جوهريا) ، تحل فى إطار من الفهم القائم على نظرة عامة (رؤية عامة. حدس عام) ، فَهم لا يدع أية مشكلة ذات معنى قائمة بل جواب . على هذا النحو تحل المشكلات الكبرى عن هوية الموضوع فى مواجهة (قبالة) كثرة الانطباعات أو الإدركات الحسية التي لدينا عنه . أما كيف تبلغ الإدراكات الحسية أو المظاهر الكثيرة تلك الدرجة التى تؤدى بموضوع واحد ونفس الموضوع إلى حالة الظهور " بحيث يمكن أن يكون هو "نفس الموضوع " بالنسبة إليها هى نفسها وبالنسبة إلى شعور الوحدة أو الهوية الموحّد لكثرتها – فهو سؤال لا يمكن وضعه والإجابة عنه بوضوح إلا عن طريق بحث ظاهرياتى فى الماهية (وهو سؤال كنا قد أشرنا من قبل إلى أسلوبين فى صيغته) ، والرغبة فى الإجابة عن هذا السؤال علي أساس العلم الطبيعى معناه إن السؤال قد أسئ فهمه ، قد أسئ تفسيره على نحو يجعله سؤالا محالا (ممتنعا) . فأن

يكون إدراك حسى ما ، مثل أية تجربة بوجه عام ، إدراكا حسياً لهذا الموضوع الموجه على هذا النحو بالتحديد ، والملون على هذا النحو بالتحديد ، والمشكل على هذا النحو بالتحديد – فهي مسألة تتعلق بماهية (أى ماهية الإدراك الحسى) مهما يكن النحو الذى قد يتخذه الموضوع من جهة " الوجود " . وأن يندرج هذا الإدراك الحسى فى متصل من الإدراك الحسى" (– ولكن ليس فى متصل عشوائى –) أى فى إدراك حسى فيه"نفس الموضوع يقدم نفسه دائماً فى اتجاهات دائمة الاختلاف – هى أيضاً – مسألة تتعلق بماهيته تعلقاً خالصاً ، باختصار نقول : ها هنا تكمن الميادين الكبرى " لتحليل الشعور " – وهى الميادين التى لم تطور بعد فى المؤلفات حيث يجب توسيع الإسم : شعور (على نحو ما وسّعنا من قبل الإسم : نفسى) – سواء انطبق أم لم ينطبق – بحيث يشير إلى كل شيء محايث ، ومن ثم يشير إلى كل شىء يقصده الشعور بما هو كذلك وبكل معنى. وحين تتحرر المشكلات الباحثة فى الأصول، التي طالما أثير حولها النقاش عبر العصور – من المذهب الطبيعى الزائف الذى يسىء فهمها على نحو محال ممتنع ، فإنها لتصبح مشكلات ظاهرياتية . فعلى هذا النحو تكون المشكلات المتعلقة بأصل " امتثال المكان ، والخاصة بامتثالات الزمان ، والشىء ، والعدد ، و " امتثالات " السبب والمسبب إلخ .. مشكلات ظاهرياتية .
وحين تصاغ هذه المشكلات الخالصة والمحددة تحديداً نهائيا وتُحل علي نحو له ٣١٨
معنى حقيقى ، حينئذ فقط تكتسب المشكلات التجريبية عن بداية امتثال هذه الامتثالات بوصفها أحداثا للشعور الإنسانى معنى يمكن ادراكه علميا ويمكن فهمه بالنظر إلى حلها .

على أن ذلك كله يتوقف على رؤية المرء لحقيقة ، وعلى تمثله لها بحيث تصبح ملكا له – هى : أنه بمجرد أن يستطيع المرء سماع صوت ، يستطيع أيضاً أن

يرى ماهيته ، أى الماهية : "صوت " ، أو الماهية :" مظهر الشئ " ، أو الماهية : "شيء منظور " ، أو الماهية : " امتثال على هيئة صورة " ، أو الماهية : " حكم " أو " إرادة " الخ .. ويستطيع المرء فى أثناء الرؤية أن يصنع حكماً ماهوياً . على أن ذلك كله يتوقف ، من ناحية أخرى ، علي احتراس المرء من الوقوع فى الالتباس الذى وقع فيه هيوم ، فلا يخلط بالتالى الرؤية الظاهرياتية "بالاستبطان"، و " بالتجربة الداخلية " أى باختصار ، لا يخلط الرؤية الظاهرياتية بالأفعال التى بدلا من أن تضع ماهيات ، تضع تفاصيل جزئية فردية تناظرها (مناظرة للماهيات)[1] .

وطالما أن الظاهريات الخالصة بوصفها علماً تظل خالصة ولا تفيد من عملية وضع الطبيعة على نحو وجودى ، فإنها لا يمكن أن تكون إلا بحثاً فى الماهية ولا يمكن إطلاقا أن تكون بحثا فى الآنية (أى الموجود هناك) Dasein، ويخرج من إطارها كل " استبطان " ، وكل حكم قائم على مثل هذه " التجربة " ، والجزئى فى محايثته لا يمكن أن يوضع إلا على أنه هذا ! - هذا الإدراك الحسى السيّال، هذه الذكرى الخ - وإذا لزم الأمر ، فمن الممكن إدراجه تحت تصورات ماهوية صارمة ناشئة عن تحليل ماهوى ، لأن الفرد ماهو بماهية ، هذا صحيح ، ولكن

---

(١) إن كتابى " الأبحاث المنطقية " الذى يقدم لأول مرة ، فى أجزائه لإقامة ظاهريات منهجية ، تحليلا ماهويا بالمعنى المشار إليه هنا - قد أسئ فهمه المرة تلو الأخرى على أنه محاولات تستهدف رد اعتبار منهج الاستبطان . ولا شك أن سوء الفهم هذا يرجع فى جزء منه إلى الطريقة الخادعة فى وصف المنهج التى وردت فى " المدخل " إلى البحث الأول من المجلد الثانى ، أى الإشارة إلى الظاهريات على أنها علم نفس وصفى . وقد سبق لى أن أوردت التوضيحات اللازمة فى ثالث تقرير لى أقدمة عن المؤلفات الألمانية فى المنطق فيما بين سنتى ١٨٩٥ - ١٨٩٩:

Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren (195 - 99 , Archiv für systematische Philosophie, ix (1903), 397 - 400 .

فى مجلة " أرشيف الفلسفة المنهجية " العدد التاسع (١٩٠٣) ص ٣٩٧ - ٤٠٠ .

"له " ماهية ، يمكن الكلام عنها كلاما صحيحاً واضحاً . على أن تثبيت هذه الماهية على أنها فرد واعطائها وضعاً في " عالم " الآنية (الموجود – هناك) الفردية أمر لا يمكن أن يحققه مجرد تضمين من هذا القبيل تحت تصورات ماهوية . ذلك أن المفرد ، في نظر الظاهريات ، هو اللامحدود (الأبيرون) أبداً . فالظاهريات لا يمكن أن تتعرف بطريقة صحيحة موضوعية إلاعلى الماهيات والعلاقات الماهوية ، وهي بذلك تستطيع أن تحقق وأن تحقق على نحو حاسم ونهائي ، كل ما هو ضروري للوصول إلى فهم سليم يوضح كل معرفة تجريبية وكل معرفة على وجه العموم : توضيح" أصل" جميع المبادئ المنطقية – الصورية والمنطقية – الطبيعية ، وأية "مبادئ" معيارية (هادية) أخرى ، وتوضيح أصل جميع المشكلات المتضمنة في تضايف " الوجود (وجود الطبيعة، وجود القيمة .. الخ) والشعور ، وهي مشكلات مرتبطة ارتباطا وثيقاً بالمبادئ المذكورة آنفا[1] . ٣١٩

ولننتقل الآن إلى الموقف النفسي الفيزيائي . في هذ الموقف يتلقى " النفسي " بماهيته الخاصة به جميعها ، تنسيقاً مع جسم ما ومع وحدة الطبيعة الفيزيائية .

---

(١) إن للطريقة الحاسمة التي أعبر بها عن نفسي في عصر ينظر إلى الظاهريات ، في أحسن الأحوال ، على أنها اسم يطلق على مباحث متخصصة ، وعلى أعمال تفصيلية عظيمة النفع في مجال الاستبطان ، بدلا من أن ينظر إليها على أنها علم أساس ومنهجي في الفلسفة ، والباب المؤدي إلى ميتافيزيقا أصيلة للطبيعة والروح ، والأفكار – نقول : إن لهذه الطريقة السارية في كل أنحاء هذه الدراسة خلفيتها في الأبحاث المضنية التي قمت بها طوال سنين عديدة . فعلى أساس النتائج المتقدمة في هذه الأبحاث دارت محاضراتي الفلسفية التي قمت بالقائها في جامعة جوتنجن منذ عام ١٩٠١ . ونظرا لما بين جميع المستويات الظاهرياتية ، وبالتالي لما بين الأبحاث التي تتعلق بهذه المستويات ، من ارتباط وظيفي ، ونظرا للصعوبة البالغة التي تصاحب تطور علم المناهج الخالص ذاته ، فإنني لم أكن أحسب أنه من المفيد نشر نتائج مفصلة لا تزال اشكالية . وأنه ليحدوني الأمل أن أتمكن في المستقبل القريب من أن أقدم لجمهور القراء العريض ، دراسات في الظاهريات وفي النقد الظاهرياتي للعقل ، وهي دراسات قد حصلت ، في غضون ذلك الوقت ، على التأييد من جميع الجهات وتحولت إلى وحدات منهجية شاملة .

فما قد أدرك في الإدراك الحسى المحايث (الباطن) وفُسر على أنه ينتمى إلى طابعه الماهوى – يتعلق بالمدرك حسيا ، وبالتالى يتعلق بالطبيعة . وعن طريق هذا التنسيق وحده يكتسب النفسي موضوعية طبيعية غير مباشرة ، ويكتسب علي نحو توسطي غير مباشر موضعا في المكان وفي زمان الطبيعة (وهو ذلك الضرب من الزمان الذى نقيسه بالساعات) .

ويساهم " التوقف " Abhängigkeit التجريبى على الفيزيائى – إلى حد معين ، ومحدد بل مبالغة في التزام الدقة – في تحديد النفسى على أنه وجود فردى تحديداً يقوم على أسس الاشتراك بين الذوات ، ويساهم فى الوقت نفسه فى بحث العلاقات النفسية الفيزيائية بحثا نافذا يدفعها إلى مزيد من التقدم . ذلك هو نطاق " علم النفس بوصفه علما طبيعياً " والذى هو بحسب المعنى الحرفى للكلمة ، علم نفس نفسى فيزيائى (سيكوفيزيقى) ، ومن ثم فهو ولا شك علم تجريبى يقوم فى مقابل علم الظاهريات .

وليس من الأمور التى لا تثير الشكوك ، بطبيعة الحال ، النظر إلى علم النفس أى علم" النفسى " على أنه مجرد علم " للظواهر النفسية " وروابطها مع الجسم . فالواقع أن علم النفس تصاحبه أيضا وفى كل الأحوال هذه العمليات الفطرية والمحتومة من التموضع ، عمليات متضايقاتها هى الوحدات التجريبية من الإنسان والحيوان ، ومن ناحية أخرى، النفس ، والشخصية أو طابع الشخصية، أى مزاجها . ومع ذلك ، فليس ضروريا لأهدافنا أن نتتبع التحليل الماهوى لبناءات الوحدة هذه ولا أن نتتبع مشكلة كيف تحدد من تلقاء ذاتها مهمة علم النفس . ذلك لأنه سوف يتضح على الفور وبما فيه الكفاية أن هذه الوحدات إنما هى من ضرب يختلف من حيث المبدأ عن أشياء الطبيعة (الحقائق الواقعية للطبيعة) ، وهى تلك الأشياء التى من شأنها، وفقاً لماهيتها ، أن تقدم نفسها عبر ٣٢٠

مظاهر منظورية abschattende Erscheinungen متعددة . أما الوحدات موضوع البحث فهي ليست كذلك البتة . فالموضوع الأساسى : " الجسم الإنسانى" هو وحده ، وليس الإنسان ذاته ، وحدة للمظهر الواقعى الشىء ، وفوق ذلك كله نقول : إن الشخصية ، والطابع الخ ليست وحدات من هذا القبيل. ولا شك أننا ومثل هذه الوحدات جميعها محالون إلى الوحدة الحيوية المحايثة "لسيال الشعور " الخاص بكل وحدة من الوحدات وإلى الخصائص المورفولوجية التى تميز بين الوحدات المحايثة (الباطنة) المتعددة التى من هذا النوع . يترتب على ذلك أن كل معرفة نفسية تجد نفسها هى أيضا وحتى من حيث تعلقها أساسا بالفرديات ، والطبائع والأمزجة الإنسانية ، وقد أحيلت إلى وحدات الشعور هذه ، ومن ثم إلى دراسة الظاهرة نفسها ومتضمناتها .

ولسنا بحاجة الآن ، خاصة بعد كل التوضيحات التي سبق أن قدمناها ، إلى مزيد من التنقيحات تمكننا من أن نرى على نحو أوضح ولأعمق الأسباب ، ما عرضناه من قبل ، ألا وهو: أن كل معرفة نفسيه بالمعنى المألوف إنما هى تفترض مقدما معرفة ماهوية بالنفسى بأن الأمل فى بحث ماهية الذكرى ، أو الحكم ، أو الإرادة الخ ، عن طريق ألوان التجريب Experimente النفسى الفيزيائى وعن طريق الإدراكات الحسية أو التجارب Erfahrungen الداخلية الفجائية، للحصول بذلك على التصورات المحكمة التى تستطيع وحدها أن تعطى قيمة علمية لتسميات النفسى فى العبارات النفسية الفيزيائية ولهذه العبارات نفسها – نقول: إن مثل هذا الأمل هو قمة الإحالة .

فالغلطة الأساسية فى علم النفس الحديث والتى تحول بينه وبين أن يكون علم نفسى بالمعنى الحق ، والعلمى الكامل ، هى أنه لم يتعرف على هذا المنهج الظاهرياتى ولم يطوره . فقد رضى ، بسبب الأفكار المسبقة التاريخية ،

بالامتناع عن استخدام الميول إلى هذا المنهج المتضمنة فى كل تحليل موضّح للتصورات . ويرتبط بهذا أن الغالبية العظمى من علماء النفس لم تفهم بدايات الظاهريات ، وهى البدايات التى كانت قائمة من قبل . بل إنهم فى الواقع ، كانوا ينظرون غالباً إلى البحث المهوى المنفَّذ من وجهة نظر حدسية على أن تجريد ميتافيزيقى على الطريقة المدرسية . غير أن ما قد أدرك من وجهة نظر حدسية لا يمكن فهمه واثباته إلا من وجهة نظر حدسية .

واضح بعد كل التوضيحات والحجج التى قدمتها ، وسوف يكون - ولدّى من الأسباب القوية ما يجعلنى أرجو ذلك - معترفاً به فى المستقبل القريب على نحو أعم : أن علما تجريبيا كافيا بحق للنفسى فى علاقاته بالطبيعة لا يمكن أن يتحقق إلا حين ينبنى علم النفس على ظاهريات منهجية ، أى حين تقوم الأشكال الماهوية للشعور ومتضايقاتها المحايثة التى بحثت وثبتت فى ارتباط منهجى على أساس من الحدس الخالص - تقدم المعايير لتحديد المعنى العلمى والمضمون ٣٢١
العلمى لتصورات أية ظواهر كانت ، ومن ثم للتصورات التى يعبر بها عالم النفس التجريبى عن النفسى ذاته فى أحكامه النفسية الفيزيائية . ولن تستطيع مدنا بفهم " للنفسى " ، فى مجال الشعور الفردى والشعور الجماعى على السواء - إلا ظاهريات جذرية ومنهجية بحق ، تواصل سيرها لا على نحو عرضى وفى تأملات منعزلة ، بل بتفان مقصور على مشكلات الشعور البالغة التعدد والتعقد ، وتواصل سيرها بروح حرة تماما لا تعميها أية أفكار مسبقة ناشئة عن المذهب الطبيعى . عندئذ فقط يحمل العمل التجريبى الجبار فى عصرنا ، والكثرة من الوقائع التجريبية التى جمعت من قبل القوانين البالغة الأهمية فى بعض الحالات- كل هذا يحمل ثماره الناضجة الحقة بفضل نقد تقويمى وتفسير نفسى . وعندئذ أيضا سوف يكون فى مقدورنا مرة ثانية أن نعترف - وهو مالا يمكن أن نعترف

به على الإطلاق بخصوص علم النفس المعاصر – أقول : نعترف بأن علم النفس يتعلق بالفلسفة تعلقا وثيقا ، بل أوثق تعلق ممكن . عندئذ أيضا سوف تتوقف المفارقة التى تقول بها النزعة المضادة للنزعة النفسية ، أعنى القول بأن أية نظرية للمعرفة ليست نظرية نفسية – نقول : سوف تتوقف هذه المفارقة عن أن تكون صادمة للإحساس ، على قدر ما يجب على كل نظرية حقة فى المعرفة أن تنبنى بالضرورة على الظاهريات التى تكون بالتالى الأساس المشترك لكل فلسفة ولكل علم نفس . وأخيرا ، لن يكون ثمت إمكانية بعد لقيام ذلك الضرب من المؤلفات الفلسفية الوهمية Scheinliteratur الذى يزدهر بوفرة فى أيامنا هذه ، والتى يقدم لنا بادعائه الطابع العلمى الصارم للغاية ، نظرياته فى المعرفة، ونظرياته المنطقية ، ونظريته فى الأخلاق ، وفلسفات فى الطبيعة ، ونظرياته التربوية – يقدمها كلها قائمة على "أساس " علم الطبيعة ، وخاصة على أساس علم النفس التجريبى(١) . والواقع أنه لا يسعنا ونحن نواجه بهذه المؤلفات إلا أن نندهش إزاء ذلك التدهور فى الحس بالمشكلات والصعوبات البالغة العمق والتى كرّس لها أعظم مفكرى الإنسانية حياتهم . ولا بد – للأسف – أن نندهش أيضا إزاء ذلك التدهور فى الحس بالشمول الأصيل الذى لا يزال يتطلب منا قدراً كبيرا من الاحترام داخل نطاق علم النفس التجريبى نفسه ، برغم العيوب الأساسية التى – وفقاً لتفسيرنا – تلتصق به . وإننى لمقتنع تمام الاقتناع بأن

(١) ليس بالسبب المذكور فى تقدم وازدهار هذا الضرب من المؤلفات أن يكون ذلك الرأى الذى بمقتضاه يكون علم النفس ، وعلم النفس " المضبوط " بطبيعة الحال ، هو الأساس الذى تقوم عليه الفلسفة العلمية – قد أصبح بديهية ثابتة على الأقل بين تلك المجموعات المتصلة بعلم الطبيعة داخل كليات الفلسفة . فهذه المجموعات بخضوعها لضغط علماء الطبيعة تتحمس تحمسا بالغا فى مجهوداتها لإعطاء كرسى للفلسفة بعد آخر للباحثين الذين هم فى ميادين تخصصهم قد يكونوا مبرزين ، لكن ليس لديهم تعاطف داخلى تجاه الفلسفة أكثر مما لدى – فلنقل – علماء الكيمياء أو علماء الفيزياء .

حكم التاريخ على هذه المؤلفات سوف يكون فى يوم من الأيام أشد قسوة من ذلك الحكم الذى وقع على الفلسفة الشعبية التى شجبت بعنف وقسوة فى القرن ٣٢٢ الثامن عشر(١) .

والآن فلنترك ميدان النزاع فى المذهب الطبيعى النفسى . ولربما يكون فى مقدورنا القول بأن النزعة النفسية التى تمضى قدما منذ أيام لوك ليست صورة مشوشة ، فيها يتعين على الاتجاه الفلسفى المشروع الوحيد أن يتقدم نحو

---

(١) عن طريق المصادفة وقعت بين يدى ، وأنا أكتب هذا المقال ، الدراسة القيمة التى كتبها الدكتور م . جيجر M. Geiger (من جامعة ميونخ) بعنوان : " فى ماهية الاستشعار ودلالته " Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung " .... وهى الدراسة المنشورة فى "تقرير عن المؤتمر الرابع لعلم النفس التجريبى فى انسبروك Innsbruck (ليبسش ١٩١١) Leipzig فالمؤلف يجاهد ، بطريقة تعليمية بالغة ، فى سبيل أن يميز المشكلات النفسية الأصيلة والتى كانت فى المحاولات السابقة التى استهدفت تحقق وصف وإقامة نظرية فى الاستشعار – كانت قد أصبحت واضحة من ناحية ، ومن ناحية أخرى اختلط بعضها ببعض على نحو غامض، ويناقش المؤلف ماقد بذل من محاولات وما قد تحقق من ناحية حلها . وكما نرى من واقع التقرير المكتوب عن سير المناقشة (ص ٦٦) ، فإن جمهور المجتمعين لم يحسن استقبال آرائه (آراء جيجر) التى كان يقولها . فوسط عاصفة من التصفيق الحاد وقفت الآنسة مارتين Martin لتقول " عندما جئت إلى هذا المكان توقعت أن أسمع شيئا عن التجارب (عمليات التجريب) Experimente فى ميدان الاستشعار . ولكن ، ما الذى استمعت إليه بالفعل ؟ لا شئ سوى نظريات عتيقة ، عتيقة للغاية . وما من كلمة واحدة قيلت عن التجريب والتجارب . إن هذا المؤتمر ليس جمعية فلسفية . ويبدو لى أن الأوان قد آن لمن يريد أن يقدم مثل هذه النظريات فى هذا المكان ، لكى يبين إن كانت هذه النظريات قد أثبتت بالتجارب ، " ففى ميدان علم الجمال أجريت تجارب من هذا القبيل : تجارب شتراتون Stratton مثلا عن الدلالة الجمالية لحركات العينين . وهناك أيضا أبحاثى التى قمت بها عن هذه النظرية فى الإدراك الحسى الداخلى " . ويذهب ماربه Marbe إلى أبعد من ذلك " فيرى أن دلالة النظرية المتعلقة بالاستشعار تكمن فيما تقدمه من دافع يحرك الأبحاث التجريبية ، على نحو ما سارت من قبل فى هذا الميدان . فالعلاقة بين هذا المنهج الذى يستخدمه ممثلو نظرية الاستشعار وبين المنهج النفسى التجريبى هى فى جوانب كثيرة أشبه ما تكون بالعلاقة بين منهج الفلاسفه السابقين على سقراط وبين منهج علم الطبيعة الحديث " . أما أنا فليس لدى ما أضيفه إلى هذه الوقائع .

تحقيق تأسيس ظاهريتى للفلسفة . فضلا عن ذلك نقول : إن البحث الظاهرياتى على قدر ما يكون بحثا ماهويا ، وبالتالى بحثا قبليا بالمعنى الأصيل للكلمة ، فإنه يأخذ فى حسبانه كل البواعث المبررة للنزعة القبلية . وعلى أية حال ، فالمرجو أن يوضح نقدنا أن التعرف على المذهب الطبيعى على أنه فلسفة خاطئة أساسا لا يعنى بعد التخلى عن الفكرة القائلة باقامة فلسفة علمية دقيقة ، " أى " فلسفة تقوم من أسفل" . إن الفصل النقدى بين المناهج النفسية والمناهج الظاهرياتية يبين أن المناهج الأخيرة هى الطريق الحق المؤدى إلى اقامة نظرية علمية فى العقل ، وبالمثال إلى اقامة علم نفس كاف .

ووفقا لخطتنا فى هذه الدراسة ، ننتقل الآن إلى نقد المذهب التاريخى وإلى مناقشة فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " .

المذهب التاريخى وفلسفة " النظرة العامة إلى العالم "

٣٢٣ يتخذ المذهب التاريخى مكانه فى ذلك المجال من الوقائع التى تخص الحياة التجريبية للروح . وطالما أنه يضع هذه الحياة على نحو مطلق ، دون أن يقوم تماما بتطبيعها (ذلك أن المعنى الخاص للطبيعة بوجه خاص بعيد عن الفكر التاريخى وهو فى كل الأحوال لا يؤثر فيه بتحديده تحديداً عاما) - فثمت نزعة نسبية تنشأ ، لها صلة وثيقة بالنزعة النفسية القائمة على المذهب الطبيعى ، وتتردى فى صعوبات شكية مشابهة لتلك الصعوبات التى تقع فيها النزعة النفسية . ونحن لا يهمنا هنا إلا الطابع المميز لنزعة الشك التاريخى ، ونريد أن نتناول هذا الطابع - وأن نتكلم فيه - بتفصيل أكثر :

إن لكل تشكيل روحى Geistesge staltung (هذه الكلمــة : تشكيل روحى منظور إليها بأوسع معانيها الممكنة ، وهو المعنى الذى يستطيع أن يحتوى على

كل ضرب من أضرب الوحدة الاجتماعية ، ويشتمل فى النهاية على وحدة الفرد ذاته ، وبالمثل على كل ضرب من أضرب التشكيل الثقافى) نقول : إن لكل تشكيل روحى بناءه الداخلى ، وعلم أنماطه Typik ، وثروته الهائلة من الصور الخارجية والداخلية التى تنمو وتتحول داخل تيار حياة الروح ذاتها ، ووفقا لنفس هذا الأسلوب من التحول تنبثق من جديد اختلافات فى البناء والنمط . وفى العالم الخارجى المرئى يقدم لنا بناء الصيرورة العضوية وعلم أنماطها – يقدمان لنا نظائر مضبوطة . ففى ذلك العالم لا يوجد أى نوع ثابت ولا يوجد أى تركيب من نفس هذا النوع مكون من عناصر عضوية ثابتة . ذلك أن كل ما يبدو لنا أنه ثابت هو تيار من التطور يمضى قدما . وإذا نحن نفذنا بالحدس الداخلى ، نفاذا فيه معايشة ، إلى داخل وحدة حياة الروح لاستطعنا أن نشعر بما يقوم فى داخلها من عوامل الدفع (دافعيات) Motivationen ، وأن " نفهم " بالتالى ماهية البناء الروحى الذى نحن بصدد الكلام عنه وتطوره ، فى توقفه على وحدة وتطور مدفوعين بطريقة روحية . على هذا النحو نستطيع أن نقول إن كل شئ تاريخى يصبح بالنسبة إلينا " مفهوما " ، و " قابلا للتوضيح " ، فى " الوجود " الخاص به ، الذى هو " وجود روحى " تماما ، يصبح وحدة من لحظات متقدمة داخليا لمعنى من المعانى ، وبالتالى وحدة مايتشكل ويتطور على نحو معقول ، وفقا لدافعية داخلية . إذن ، على هذا النحو أيضا يمكن بحث مواضيع الفن ، والدين ، والأخلاق الخ بطريقة حدسية ، ويمكن بنفس الطريقة بحث " النظرة العامة إلى العالم " التى تتعلق بهذه المواضيع تعلقا وثيقا ، وفى الوقت ذاته تعبر فيها عن نفسها . إنها تلك " النظرة العامة إلى العالم " التى تسمى عادة حين تتخذ صورة العلم وتطالب مثله بتحقيق صحة موضوعية ، – تسمى باسم : ميتافيزيقا ، أو حتى باسم : فلسفة . وعلى هذا ، ففيما يتعلق بمثل هذه

الفلسفات، تنشأ المهمة الكبرى فى بحث بنائها المورفولوجى وعلم أنماطها بحثا شاملا ، فضلا عن بحث ارتباطاتها التطورية وجمل عوامل الدفع (الدافعيات) الروحية التى تحدد ماهيتها، مفهومة تاريخيا بانبعاثها من الداخل ، وإن كانت هناك أشياء هامة ورائعة فى الواقع يجب أن تتحقق من وجهة النظر هذه ، فإن أعمال فلهلم دلتاى لتبينها ، خاصة تلك الدارسة المنشورة حديثا عن أنماط " ٣٢٤ النظرة العامة إلى العالم "(١) .

واضح أن كلامنا حتى الآن لم يكن منصبا على المذهب التاريخى ، بل على علم التاريخ . وسوف ندرك بسهولة بالغة تلك الدوافع التى أدت إلى ظهور هذا المذهب إذا ما تتبعنا من خلال بعض القضايا والعبارات ، ذلك العرض الذى قدمه دلتاى . فنحن نقرأ له العبارة التالية : " إن فوضى الأنساق الفلسفية هى من بين جميع الأسباب التى تغذى دائما وعلى نحو متجدد نزعة الشك - أشدها تأثيراً " (ص٣) . " وعلى أن هناك أمرا أشد عمقا من تلك النتائج الشكية التى تنشأ عن التناقض فى آراء البشر ، ألا وهو انتشار الشكوك الناشئة عن التطور المتقدم للوعى التاريخى " (ص٤). " فنظرية التطور (مثلها كمثل نظرية التطور القائمة على العلوم الطبيعية،. وهى تلك النظرية التى تقترن بمعرفة للتشكلات الثقافية تتجلى من خلال تاريخ التطور) ترتبط ارتباطا ضروريا بمعرفة لما فى الصورة التاريخية للحياة من طابع نسبى . ذلك أنه أمام تلك النظرة التى تضم الأرض والأحداث الماضية كلها - نقول : أمام هذه النظرة تختفى الصحة المطلقة لأية صورة خاصة عن تفسير الحياة أو الدين، أو الفلسفة . وعلى هذا فإن تكوين وعى تاريخى من شأنه أن يحطم على نحو أكثر شمولا وحسما مما يفعله ذلك

---

(1) vgl. den Sammelband weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen von w. Dilthey usw, Berlin Reichel & Co., 1911 .

العرض السريع للخلاف القائم بين الأنساق الفلسفية – يحطم الاعتقاد فى الصحة العامة الكلية die Allgemeingültigkeit لأية فلسفة من تلك الفلسفات التى أخذت على عاتقها مهمة التعبير ، بطريقة تعسفية ، عما فى العالم من اتساق عن طريق سلسلة من التصورات " (ص٦) .

إن الحقيقة المستمدة من واقع أقوال دلتاى هذه انما هى حقيقة لا يتطرق إليها الشك أبدا . غير أن المسألة التى تهمنا هى أن نعرف إن كانت أقواله – اذا ما أخذت من حيث كلية المبدأ – يمكن تبريرها . ذلك أن " النظرة العامة إلى العالم " وفلسفة " النظرة العامة إلى العالم " هما ولا شك تشكيلان ثقافيان يظهران ويختفيان فى تيار التطور الإنسانى ، ومن ثم فإن مضمونهما الروحى إنما هو مدفوع على وجه التحديد فى إطار العلاقات التاريخية المعطاة . غير أن هذا الكلام يصدق على العلوم الدقيقة . فهل تفتقر لهذا السبب إلى الصحة الموضوعية ؟ عن هذا السؤال قد يجيب بالإيجاب معتنق متطرف غاية التطرف للمذهب التاريخى ، وهو فى إجابته هذه سوف يشير إلى التحول فى الآراء العلمية : كيف أن ما يقبل اليوم على أنه نظرية مثبتة سوف ينظر إليه غدا على أنه لا قيمة له . وكيف يتكلم فريق عن قوانين يقينية ، يقول عنها فريق آخر إنها مجرد فروض ، وفريق ثالث يقول إنها ظنون غامضة ، وهكذا دواليك . فهل معنى ذلك إذن أننا لا نملك بالفعل إزاء هذا التحول الدائم فى الآراء العلمية ، أى حق فى الكلام عن العلوم ، لا بوصفها تشكيلات ثقافية فحسب بل بوصفها وحدات صحيحة موضوعيا ؟ من اليسير على المرء أن يدرك أن المذهب التاريخى ، إذا ما تحقق على نحو متسق ، يؤدى إلى نزعة ذاتية شكية متطرفة . عندئذ تفقد أفكار : الحقيقة ، والنظرية ، والعلم – تفقد مثل سائر الأفكار ، مالها من صحة مطلقة
. والقول بأن لفكرة ما صحة معناه أنها تكوين وقائعى للروح faktisches Geis- ٣٢٥

tesgebilde ينظر إليه على أنه صحيح ويحدد الفكر عن طريق هذا الطابع الوقائعى للصحة . فليست هناك صحة بسيطة محددة أو " فى ذاتها " ، أى صحة تكون هى ماهى ، حتى لو لم يحققها أحد ، وحتى بالرغم من أن الانسانية التاريخية لن تحققها أبدا . وعلى هذا أيضا ، فلن تكون هناك إذن صحة بالنسبة إلى مبدأ التناقض ، وبالنسبة إلى المنطق كله ، الذى لا يزال حتى فى عصرنا الحاضر يتمتع بنفوذ قوى . وقد تكون النتيجة أن تتحول المبادئ المنطقية فى عدم التناقض إلى أضدادها . بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول إن جميع القضايا التى ذكرناها توا ، وحتى تلك الإمكانات التى كنا قد أخذناها فى الحسبان وتناولناها على أنها صحيحة دائما ليس لها فى ذاتها أية صحة . وهكذا دواليك . غير أنه ليس من الضرورى أن نستطرد هنا وأن نكرر المناقشات التى سبق لنا أن قدمناها فى موضع آخر(١) . فلقد تحدثنا بما فيه الكفاية لكى نعترف بمدى ضخامة الصعوبات التى تكمن فى العلاقة القائمة بين قيمة سيالة fliessenden Gelten (رواغة) معينة وصحة موضوعية ، بين العلم بوصفه مظهرا ثقافيا والعلم بوصفه نسقا لنظرية صحيحة ، وهى العلاقة التى قد تواجه ذهنا Verständnis يُعنى بتوضيحها ، ولا بد من التعرف على ما بينهما من اختلاف وتقابل . لكننا لوسلمنا بالعلم على أنه فكرة صحيحة ، فأى سبب لايزال لدينا يجعلنا لا نأخذ بعين الاعتبار اختلافات مماثلة تقوم بين ماله قيمة تاريخية معينة وما هو صحيح بحق ، على الأقل كإمكانية قائمة – وإن كنا نستطيع أن نفهم هذه الفكرة على ضوء من " نقد العقل " أو لا نستطيع ؟ . إن علم التاريخ ، أو ببساطة إن العلم التجريبى للإنسان بوجه عام لا يستطيع بوسائله الخاصة أن يقرر شيئا ، سواء بمعنى ايجابى أو بمعنى سلبى ، عما إذا كان من المحتم إقامة التمييز بين الدين بوصفه تشكيلا ثقافيا والدين بوصفه فكرة ، أى بوصفه

(١) فى المجلد الأول من كتابى : " الأبحاث المنطقية " .

دينا صحيحا ، بين الفن بوصفه تشكيلا (شكلا) ثقافيا والفن الصحيح ، بين القانون التاريخي والقانون الصحيح ، وأخيرا ، بين الفلسفة التاريخية والفلسفة الصحيحة . ولا يستطيع أن يقرر إن كانت توجد أولا توجد بين الواحد منها والآخر – تلك العلاقة التي تقوم بين الفكرة – بالمعنى الأفلاطوني – والصورة المعتمة لمظهرها . وحتى إذا كان من الممكن ، في الحقيقة ، النظر إلى التشكيلات الروحية والحكم عليها من زاوية أمثال هذه الاضداد للصحة ، فعندئذ لن يكون القرار العلمي الذي يتخذ بشأن الصحة نفسها وبشأن مبادئها المعيارية المثالية – لن يكون أبدا من اختصاص العلم التجريبي . ولا شك أن عالم الرياضة لن يتجه هو أيضا نحو علم التاريخ كما يتلقى منه الإرشادات والتعليمات عن حقيقة النظريات الرياضية ، فلن يخطر بباله أن يقيم علاقة تربط التطور التاريخي
للامتثالات والأحكام الرياضية بمسألة الحقيقة ، (أي حقيقتها) . وعلى هذا ، ٣٢٦
فكيف يتعين على المؤرخ أن يتخذ قرارا بشأن حقيقة الأنساق الفلسفية المعطاة ، وخاصة بشأن إمكان قيام علم فلسفي صحيح في ذاته ؟ وما الذي يجب عليه أن يضيفه من أقوال يمكن أن تزعزع من إيمان الفيلسوف بفكرته ، أي فكرة : قيام فلسفة حقة ؟ إن من ينكر نسقاً محددا ، بل أكثر من ذلك نقول : إن من ينكر الإمكانية المثالية لقيام نسق فلسفي بما هو كذلك ، لابد أن يقدم الأسباب . فالوقائع التاريخية للتطور ، وحتى أعم الحقائق عن أسلوب تطور الأنساق بما هي كذلك ، قد تكون أسبابا ، وأسبابا قوية . على أن الأسباب التاريخية لا يمكن أن تقدم وتثمر إلا نتائج تاريخية . فالرغبة سواء في إثبات الأفكار أو في تفنيدها على أساس الوقائع انما هي ضرب من الاحالة [1] .

(١) يرفض دلتاي هو أيضا (أنظر المصدر السالف ذكره) نزعة الشك التاريخية غير أنني لا أفهم كيف يعتقد أنه قد حصل من تحليله التعليمي للغاية لبناء " الأنظار العامة إلى العالم " وعلم أنماطه – على حجج حاسمة ضد نزعة الشك . لأن علم الإنسان الذي هو في الوقت نفسه =

وعلى هذا ، فكما أن علم التاريخ لا يستطيع أن يقدم شيئا صالحا ضد إمكان قيام ضروب من الصحة المطلقة بوجه عام ، فإنه لا يستطيع كذلك أن يقدم شيئا ، بوجه خاص ضد إمكان قيام ميتافيزيقا مطلقة ، أى ميتافيزيقا علمية ، أو ضد أية فلسفة أخرى . إنه لا يستطيع على الإطلاق بوصفه علما تاريخيا أن يثبت حتى تلك القضية التى تقول بأنه لم تكن هناك ، حتى الآن ، فلسفة علمية ، ولا يستطيع أن يثبت هذه القضية إلا عن طريق مصادر أخرى للمعرفة ، هى ولا شك مصادر فلسفية . ذلك أن من الواضح أن النقد الفلسفى هو أيضا – على قدر ما يتعين عليه بالفعل طلب الصحة – فلسفة ، وأن معناه يتضمن الإمكانية المثالية لقيام فلسفة منهجية بوصفها علما دقيقا . والقول غير المشروط بأن أية فلسفة علمية إنما هى أضغاث أحلام ، وهو القول الذى يقوم على حجة مؤداها أن المحاولات المزعومة والتى بذلت طوال آلاف السنين الماضية – من شأنها أن ترجح الاستحالة الداخلية لقيام فلسفة من هذا القبيل – نقول : إن هذا القول خاطئ ، لا لمجرد أن الاستقراء لا يكون سليما إذا كنا نستخلص من بضعة آلاف من السنين من الثقافة الرفيعة نتيجة تتعلق بمستقبل غير محدود، بل هو خاطئ بوصفه إحالة مطلقة ، مثل قولنا بأن ٢×٢ = ٥ وذلك للسبب المبين : إن كان هناك شئ يمكن النقد الفلسفى أن يفند صحته الموضوعية، فعندئذ يكون هناك أيضا مجال يمكن أن يتأسس بداخله شئ على أنه صحيح موضوعى .
فإذا كانت المشكلات قد وضعت بطريقة معوجة ، فيجب أن يكون فى الإمكان ٣٢٧
تصحيح ذلك ووضع مشكلات قويمة . وإذا كان النقد يبين أن الفلسفة فى نموها

= علم تجريبى ، لايستطيع كما بينت فى هذا النص ، أن يجادل لا من أجل ولا ضد أى شئ يطلب صحة موضوعية . ذلك أن المسالة تتغير وتختلف – ويبدو أن ذلك هو الحركة الداخلية فى فكره – إذ تحل محل وجهة النظر التجريبية الموجهة نحو فهم تجريبى ، وجهة النظر الظاهرياتية الموجهة نحو الماهية .

التاريخى تسير خلال تصورات غامضة وأنها قد قدمت تصورات يمكن تحديدها، وتوضيحها ، وتمييزها على نحو حاسم ، بحيث يمكن، فى المجالات المعينة ، استخلاص النتائج السليمة الخ . إن كل نقد حقيقى ونافذ إلى الأعماق إنما يقدم هو بنفسه الوسائل التى تعين على التقدم ويشير على نحو مثالى إلى الطريق المؤدى إلى بلوغ الغايات الحقة ، وبالتالى إلى تحقيق علم صحيح موضوعى . ولا بد بطبيعة الحال أن نضيف إلى ذلك كله قولنا بأن الاستحالة التاريخية فى الدفاع عن تشكيل روحى بوصفه أمرا وأقعا لا شأن لها باستحالة الدفاع عنه من زاوية الصحة . وقولنا هذا يلقى ، مثله كمثل كل ما سبق أن ناقشناه حتى الآن ، تطبيقه فى أى مجال يدعى الصحة .

إن ما قد يؤدى – حتى الآن بالمعتنق للمذهب التاريخى إلى الوقوع فى الزلل هو أننا بنفاذنا المعيشى فى داخل تشكيل روحى أعيد بناؤه تاريخيا ، داخل فعل القصد أو فعل الدلالة الذى يغلب عليه ، وبالمثل داخل مجموعات الدافعيات Mo-tivationen المنتمية إليه – لا نستطيع أن نفهم معناه الداخلى فحسب ، بل نستطع كذلك أن نحكم على قيمته النسبية . فإذا أفدنا عن طريق ضرب من الانتحال ، من المقدمات التى كان يضعها فيلسوف من فلاسفة الماضى تحت تصرفه ، فعندئذ نستطيع فى آخر الأمر أن نتعرف على " الاتساق " النسبى فى فلسفته ، بل ونعجب بهذا الاتساق . ونستطيع ، من زاوية أخرى ، أن نغفر له تلك الألوان من عدم الاتساق ، بما فى ذلك نقل المشكلات وتغييرها – وهى أمور لم يكن تجنبها ممكنا فى هذه المرحلة من مراحل الإشكال وتحليل الدلالة . وفى استطاعتنا أن نقرر الحل الموفق لمشكلة علمية على أنه انجاز عظيم ، وهى المشكلة التى تنتهى إلى فئة من المشكلات يفهمها فهما كاملا وبسهولة أى طالب من طلاب المدارس الثانوية ونفس الملحوظة تصدق على جميع الميادين . ومع ذلك

فنحن نصر لاسباب واضحة وقوية على أنه حتى المبادئ التى تقوم عليها أمثال هذه التقويمات إنما هى تكمن فى المجال المثالى ، وهى تلك المبادئ التى لا يستطيع المؤرخ الذى يضع أحكام قيمة والذى لا يريد أن يفهم التطورات المحضة فحسب إلا أن يفترضها مقدما ولا يستطيع – بوصفه مؤرخا – تبريرها وتأسيسها . إن معيار ماهو رياضى يكمن فى علم الرياضة ، ومعيار ما هو منطقى يكمن فى علم المنطق ، ومعيار ما هو " اخلاقى يمكن فى علم الأخلاق الخ. فإذا كان المؤرخ يريد هو أيضا أن يكون علميا بالفعل فى تقويمه ، فعليه أن يتلمس أسباب التأسيس ومناهجه فى هذه المباحث . وإذا لم تكن هناك من هذه الزاوية ، علوم متطورة على نحو دقيق ، فليمارس عندئذ التقويم على مسئوليته هو الخاصة – لنقل : بوصفه رجلا ذا نزعة أخلاقية ، أو رجلا ذا إيمان دينى ، ولكن ليس بوصفه مؤرخا علميا على الإطلاق .

وإذا كنت ، بناء على ذلك ، أنظر إلى المذهب التاريخى على أنه غلطة معرفية (ابستمولوجية) يجب ، بسبب نتائجه المحالة أن يرفض بنفس الطريقة العنيفة
٣٢٨ التى رفض بها المذهب الطبيعى من قبل – فإننى لازلت أود أن أؤكد بشكل صريح أننى معترف تماما بالقيمة الهائلة للتاريخ بأوسع معانى الكلمة – بالنسبة إلى الفيلسوف . فاكتشاف الروح العامة له عنده من الدلالة ما لا كتشاف الطبيعة تماما . فالواقع أن الإدراك النافذ في الحياة الكلية للروح ، يقدم للفيلسوف مادة للبحث أكثر أصالة وبالتالى أكثر أساسية من تلك التى يقدمها له ذلك الإدراك النافذ فى الطبيعة . لأن مجال الظاهريات ، بوصفها نظرية فى الماهية ، يمتد على الفور من الروح الفردية حتى يشمل ميدان الروح الكلية بأسره ، وإذا كان دلتاى قد أثبت بطريقة بالغة التأثير ، أن علم النفس الفيزيائى (السيكوفيزيقى) ليس هو ذلك العلم الذى يمكن استخدامه أساسا تقوم عليه

العلوم الانسانية ، فإننى أقول فى هذه الحالة إن النظرية الظاهرياتية فى الماهية هى وحدها القادرة على أن تقدم أساسا تقوم عليه فلسفة فى الروح .

* * *

لننتقل الآن إلى النظر فى معنى فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " ومقتضياتها ، كيف نقارن بعد ذلك بينها وبين الفلسفة بوصفها علما دقيقا . إن فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " فى العصر الحديث هى - كما سبق أن أشرنا - وليد نزعة الشك التاريخية . ومن الطبيعى أن يقف هذا الوليد عاجزا أمام العلوم الوضعية التى ينسب إليها برغم ما يميز كل ضرب من ضروب نزعة الشك من عدم اتساق - ينسب إليها صحة واقعية . بناء على ذلك تفترض فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " مقدما كل العلوم الجزئية بوصفها كنوزا وثروات من الحقيقة الموضوعية ، وهى بقدر ما تستهدف الوفاء على قدر الإمكان بمطلوبنا فى الوصول إلى معرفة كاملة وموحدة شاملة كل شئ ومدركة لكل شئ - تنظر إلى العلوم الجزئية كلها على أنها أساسها الذى تقوم عليه . وهى بسبب ذلك تسمى نفسها أحيانا فلسفة علمية ، لأنها تنبنى على علوم متينة وصلبة . ومع ذلك ، فطالما أن الطابع العلمى لمبحث من المباحث ، إذا ما فهمنا ذلك فهما جيداً، لا يتضمن الطابع العلمى لأسسه فحسب ، بل يتضمن أيضا الطابع العلمى لمشكلاته التى تصنع الأهداف ولمناهجه ، كما يتضمن كذلك نوعا من التآلف المنطقى بين المشكلات الموجهة من ناحية ، ومثل هذه الأسس والمناهج على وجه التحديد من ناحية أخرى - فعندئذ لا تزال التسمية : " فلسفة علمية " تسمية قاصرة لا تعنى إلا القليل . والواقع أن هذه التسمية لا تستخدم بوجه عام على أنها تسمية كاملة الإحكام . ذلك أن الغالبية العظمى من الفلاسفة القائلين "بالنظرة العامة إلى العالم " يحسون تماما أن فلسفتهم بمطلبها فى الدقة العلمية ليست فى وضع طيب تماما ، وقلة منهم فقط هى التى تعترف بصراحة وأمانة ،

بما لنتائج هذه الفلسفة من مرتبة علمية دنيا . ومع ذلك نراهم يقدرون تقديرا عاليا للغاية هذا الضرب من الفلسفة الذى يرغب على التحقيق فى أن يكون "نظرة عامة إلى العالم " أكثر من أن يكون " علما للعالم ". وكلما قدروه تقديرا ٣٢٩ أعلى ، تحت تأثير المذهب التاريخى ولا ريب - نظروا بعين الشك إلى المشروع الذى يستهدف إقامة علم فلسفى ديقيق للعالم . ودوافعهم التى أدت بهم إلى قول ذلك والتى حددت فى الوقت نفسه وبطريقة أدق معنى فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " هى على وجه التقريب الدوافع التالية :

إن كل فلسفة عظيمة ليست مجرد واقعة تاريخية فحسب ، بل لها أيضا فى تطور الحياة الروحية للإنسانية وظيفة عظيمة ، بل وظيفة غائية وحيوية ، أعنى أن تسمو بالتجربة الحية Lebenserfahrung ، وبالتكوين الثقافى ، وبالحكمة فى عصرها إلى أقصى درجة ممكنة . فلنتوقف هنا قليلا كيما نوضح هذه التصورات :

فالتجربة من حيث هى ملكة Habitus شخصية إنما هى ذلك المتبقى من أفعال موقف تجريبى طبيعى فى تيار الحياة . وهذه الملكة مشروطة فى جوهرها بالأسلوب الذى بمقتضاه تدع الشخصية ، أى الشخصية من حيث هى هذه الفردية الخاصة - تدع نفسها تتأثر بأفعال تجربتها هى الخاصة ، ومشروطة على نحو لا يقل عن ذلك بالأسلوب الذى بمقتضاه تدع الشخصية تجارب الآخرين توثر فيها بحسب موقفها الخاص منها : قبولا أو رفضاً . أما فيما يتعلق بأفعال المعرفة المندرجة تحت إسم : التجربة ، فيمكن أن تكون ألوانا من المعرفة للموجود الطبيعى ، سواء أكانت ادراكات حسية بسيطة ، أو أفعالا أخرى من المعرفة الحدسية المباشرة ، أو ما يقوم عليها من أفعال الفكر فى مختلف مراحل التناول والإثبات المنطقى . على أن ذلك لا يفى بمقصودنا . ذلك

أننا نمتلك أيضا تجارب بالأعمال الفنية ، وبقيم جمالية أخرى ، كما أننا نمتلك تجارب بالقيم الأخلاقية ، سواء أكانت تقوم على أساس سلوكنا الأخلاقى الخاص بنا ، أو على أساس نظرتنا النافذة فى سلوك الآخرين ، وبالمثل نمتلك تجارب بأوجه الخير ، وألوان المنفعة العملية ، وأضرب التطبيق التكنيكى . باختصار نقول : ليست لدينا تجارب نظرية فحسب ، بل لدينا أيضا تجارب حية فى التقويم والإرادة بوصفها أساسا حدسيا تقوم عليه . وعلى مثل هذه التجارب تنبنى أيضاً معارف تجريبية ذات رتبة منطقية أعلى . تبعا لذلك نقول : إن الانسان صاحب التجربة المتعددة الأبعاد ، أو كما نقول أيضا : " الإنسان المثقف " ليست لدية تجربة بالعالم فحسب ، بل لديه أيضا تجربة أو " ثقافة " Bildung ، دينية ، وجمالية ، وأخلاقية ، وسياسية ، وعملية ، وتكنيكية ، الخ . ومع ذلك ، فإننا لا نستخدم هذا اللفظ (الاكليشيه) المطروق بكثرة : لفظ " ثقافة" طالما أن لدينا اللفظ المقابل له ، وهو : جهالة " Unbildung – إلا على تلك الصورة ذات القيمة الرفيعة نسبيا من الملكة التى وصفناها . أما فيما يتعلق بالمستويات الرفيعة على التخصيص للقيمة ، فهناك اللفظ العتيق ، لفظ : " حكمة" (حكمة الدنيا ، أو حكمة العالم والحياة) يطلق عليها ، وهناك أيضا فى أغلب الأحوال ذلك التعبير الأثير للغاية فى أيامنا هذه : تعبير " النظرة العامة إلى العالم والحياة " أو ببساطة تعبير : النظرة العامة إلى العالم " .

٢٣٠ فعلينا أن ننظر فى تلك الحكمة أو النظرية العامة إلى العالم " بهذا المعنى بوصفها عنصرا جوهريا يدخل في تكوين تلك الملكة الانسانية التى لا تزال ذات قيمة كبيرة والتى تحضر أمامنا فى فكرة الفضيلة الكاملة ، والتى تعين الاستعداد الدائم لكل الاتجاهات الممكنة فى المواقف الانسانية – أى الاستعداد للمعرفة ، والتقويم ، والإرادة . لأن هذا الاستعداد يلازم . ولا شك ، القدرة على

إطلاق حكم عقلى على ألوان الموضوعية الخاصة بأمثال هذه المواقف ، وعلم العالم المحيط بنا ، وعلى القيم ، وألوان الخير ، والأفعال الخ – أو يلازم القدرة على تبرير مواقف المرء تبريرا صريحا واضحا . غير أن ذلك يفترض الحكمة افتراضا سابقا وينتمى إلى صوره الرفيعة .

إن الحكمة ، أو " النظرة العامة إلى العالم " ، بهذا المعنى المحدد ، الذى يشتمل على صنوف متعددة من أنماط القيمة ودرجتها ، ليست – وهذا أمر لا يحتاج إلى مزيد من الايضاح – مجرد انجاز تحققه الشخصية المنعزلة (انجاز هو – فضلا عن ذلك – عبارة عن تجريد) – بل هى بالأحرى تنتمى إلى المجتمع الثقافى وإلى العصر ، وفيما يتعلق بأبرز صورها فثمت معنى سليم ، به لا نستطيع أن نتكلم عن ثقافة فرد معين ونظرته العامة إلى العالم فحسب ، بل نستطيع أن نتكلم أيضا عن ثقافة عصر " ونظرته العامة إلى العالم " . وهذا يصدق بوجه خاص على الصور التى نحن مقدمون على تناولها الآن :

إن ادراكنا السريع بالفكر للحكمة التى هى – فى شخصية من الشخصيات فلسفة عظيمة – حكمة حية ، وبالغة الثراء داخليا ، وإن كانت عند هذه الشخصية ذاتها لا تزال غامضة وتفتقر إلى انصياغة على هيئة تصورات – يكشف عن إمكانيات لتحقيق إعداد منطقى من شأنه أن يسمح فى مستويات ثقافية أعلى بتطبيق المنهج المتطور فى مجالات العلوم الدقيقة . فمن الواضح أن المضمون العام لهذه العلوم الذى يواجه فى الواقع الفرد من حيث هى مقتضيات صحيحة للروح العامة – ينتمى عند هذا المستوى إلى البناء الأدنى لثقافة أو "نظرة عامة إلى العالم " ذات قيمة كبيرة . وعلى هذا ، فبقدر مالا تأخذ الدوافع الثقافية الحية ، وبالتالى البالغة الإقناع ، للعصر ، صياغة تصورية فحسب ، بل تأخذ أيضا تطويرا منطقيا وإعدادا آخر فى الفكر ، وبقدر ما تصل النتائج

المكتسبة على هذا النحو المذكور بالتعاقب مع حدوس واستبصارات اضافية ، إلى مرتبة التوحيد العلمى والكمال المتسق – ينشأ توسيع وترقية بالغين للحكمة التى لم تُصغ فى الأصل على هيئة تصورات . تنشأ وتقوم هناك فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " ، وهى تلك الفلسفة التى تقدم ، فى الأنساق أوالمذاهب الكبرى، الإجابة الأكمل نسبيا ، عن ألغاز الحياة والعالم أى تلك التى تؤدى إلى الوصول إلى حل وإلى توضيح واف وكاف لألوان عدم الاتساق النظرية ، والقيمية، والعملية فى الحياة ، وهى تلك الألوان من عدم الاتساق التى لا تستطيع التجربة، أو الحكمة ، أو مجرد النظرة إلى العالم والحياة أن تتغلب عليها إلا على نحو قاصر ناقص . لكن الحياة الروحية للإنسانية بكثرة بناءاتها وصراعاتها
وتجاربها الجديدة دائما ، وباكتشاف القيم والأهداف الجديدة ، إنما تتقدم دائما ٣٢١
إلى الأمام . ومع اتساع أفق الحياة وهو الأفق الذى تدخل فيه سائر الأشكال الروحية ، تتغير الثقافة والحكمة "والنظرة العامة إلى العالم " ، وتتغير الفلسفة ، مرتفعة إلى قمم أعلى ، أعلى دائما .

وعلى قدر ماتكون قيمة فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " (وبالتالى أيضا قيمة الميل (التطلع) Streben أو السعى إلى مثل هذه الفلسفة) مشروطة أولا بقيمة الحكمة والميل إلى الحكمة ، يكون من غير الضرورى النظر على التخصيص إلى الهدف الذى تضعه هذه الفلسفة ذاتها. وإذا ما جعل المرء تصور الحكمة واسعا مثلم فعلنا ، فعندئذ تعبر الحكمة عن عنصر أساسى يدخل فى تكوين المثل الأعلى لتلك القدرة الكاملة التى يمكن بلوغها للجانب الخاص من حياة الإنسانية . بعبارة أخرى نقول : إن الحكمة إنما هى تصميم عينى كامل نسبيا لفكرة " الإنسانية " . واضح إذن كيف ينبغى على كل امرئ أن يسعى إلى أن يكون شخصية قادرة على قدر الإمكان وعلى كل نحو ، قادرة فى جميع الاتجاهات الأساسية فى الحياة ، وهى الاتجاهات التى تتطابق ، من جانبها ،

مع الأنماط الأساسية للمواقف الممكنة . وواضح أيضا كيف ينبغى على كل إمرئ أن يسعى إلى أن يكون فى كل اتجاه " مجرّبا " ، و " حكيما " ، ومن ثم أيضا "محيا للحكمة " على قدر الإمكان . وفقا لهذه الفكرة نقول : إن كل إنسان يسعى ويميل ويتطلع ، إنما هو بالضرورة " فيلسوف " بأشد معانى هذه الكلمة أصالة .

فمن التأملات الطبيعية فى أفضل الطرق لبلوغ هدف الانسانية النبيل ، وبالتالى بلوغ الهدف النبيل للحكمة الكاملة – نشأ ، كما هو معروف فن ، هو فن الإنسان الفاضل أو الإنسان القادر . وإذا ماحددنا – كما جرت العادة – ذلك الفن على أنه فن السلوك القويم ، فمن الواضح أنه يؤدى إلى نفس المعنى . لأن السلوك القادر وهو السلوك الذى نقصده ، يرجع إلى الطابع العملى القادر ، وهذا الأخير يفترض مقدما الكمال المعتاد ، من جهة النظر العقلية والقيمية . ومرة ثانية نقول إن السعى الواعى نحو الكمال إنما يفترض مقدما السعى إلى الحكمة الكلية . أما فيما يتعلق بالمضمون فإن هذا المبحث يوجه الإنسان الذى يسعى ، نقول : يوجهه إلى مجموعات مختلفة ومتعددة من القيم ، وهى تلك التى توجد فى العلوم ، والفنون ، والدين ، الخ بحيث ينبغى على كل فرد فى سلوكه أن يتعرف عليها بوصفها ألوانا من الصحة موحدة وتقوم على أساس من الذاتية المشتركة . وفكرة هذه الحكمة والقدرة الكاملة ذاتها من أسمى هذه القيم . إن هذه النظرية فى السلوك الأخلاقى سواء أكنا ننظر إليه على أنه شعبى أكثر أو على أنه علمى أكثر – تدخل ، بطبيعة الحال ، فى إطار فلسفة " للنظرة العامة إلى العالم " فلسفة لابد من جانبها وبجميع مجالاتها وعلى النحو الذى نشأت معه فى الوعى الجمعى لعصرها ووفقا للطريقة التى تواجه بها الفرد بوصفها حقيقة موضوعية – نقول : لابد أن تصبح هذه الفلسفة قوة ثقافية بالغة الأهمية ، ونقطة إشعاع للشخصيات الهامة فى العصر .

والآن ، بعد أن قمنا بتبرير كامل للقيمة العالية لفلسفة النظرة العامة إلى العالم ، يبدو أنه ما من شئ يستطيع أن يحول بيننا وبين أن نزكى على نحو مطلق غير مشروط ذلك السعي نحو فلسفة من هذا القبيل . ٣٣٢

ومع ذلك ، فقد يكون فى مقدورنا أن نبين أنه فيما يتعلق بفكرة الفلسفة ، فإن قيما أخرى – القيم العليا منها ، حسب وجهات نظر معينة – لابد أن تتحقق ، أعنى ، تلك القيم الخاصة بعلم فلسفى . ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا ما يلى : إن تفكيرنا لينطلق ابتداء من قمة ثقافة علمية عليا لعصرنا ، الذى هو عصر لقوى جبارة عاتية للعلوم المضبوطة الموضوعية . ولقد انفصلت بالنسبة إلى الوعى الحديث أفكار الثقافة ، أو النظرة العامة إلى العالم ، والعلم – منظورا إليها على أنها أفكار عملية – انفصالا حاداً ، وسوف تظل من الآن فصاعدا منفصلة إلى الأبد . صحيح أننا قد نأسف لذلك ، ولكن لا محيص لنا عن قبوله كحقيقة واقعة يجب أن تحدد بطريقة مناظرة موقفنا العملى . لقد كانت فلسفات الماضى بالتأكيد فلسفات تقوم على النظرة العامة إلى العالم ، على قدر ما كان الدافع إلى الحكمة يسيطر على أصحابها الذين أنشأوها ، لكنها كانت فلسفة علمية بقدر ما كان هدف الفلسفة العلمية حيًّا فيها . فالغايتان لم تكونا متميزتين . ذلك أنهما يسيران معا فى السعى العملى ويتداخلان ... إن هذا الموقف قد طرأ عليه التغير الجذرى منذ أن تكونت تلك الكلية التى تتجاوز الزمان للعلوم المضبوطة المحكمة . فالأجيال وراء الأجيال تعمل بحماسة متزايدة على البناء الجبار للعلم وتضيف إليه ما لديها من لبنات البناء المتواضعة ، وهى على وعى دائم بأن البناء لا نهاية له ، وأنه لن ينتهي أبدا . وصحيح أن النظرة العامة إلى العالم هى أيضا " فكرة " ، لكنها فكرة هدف يقوم فى النهائى ، يجب أن يتحقق من حيث المبدأ فى حياة فردية جزئية عن طريق اقتراب مستمر ، مثل الأخلاق على وجه

التحديد، ويفقد بالتأكيد معناه إن كان فكرة أبدى يتجاوز من حيث المبدأ النهائى. إذن ، " ففكرة " النظرة العامة إلى العالم تختلف من عصر إلى عصر ، تلك حقيقة يمكن إدراكها بغير صعوبة من التحليل السالف لتصورها . أما " فكرة " العلم فهى – على العكس من ذلك ، فكرة تتجاوز الزمان وهذا يعنى هنا أنها لا ترتبط ولا تتحدد بأية علاقة بروح عصر من العصور . وعلى هذا ، تنضاف إلى
هذه الفروق والاختلافات فروق واختلافات ماهوية فى الاتجاهات العملية . ٣٢٣
ونستطيع أن نقول بوجه عام إن أهدافنا فى الحياة هى من ضربين : فبعضهما زمانى ، وبعضها الآخر أبدى ، بعضها يخدم كمالنا الخاص وكمال معاصرينا وبعضها الآخر يخدم كمال الأجيال القادمة ، بل الأجيال البعيدة جدا . فالعلم هو اسم يطلق على القيم المطلقة ، اللازمانية . وكل قيمة من أمثال هذه القيم تنتمى عندما تكتشف إلى ثروة القيم للإنسانية المقبلة جمعاء وتحدد بوضوح وفى نفس الوقت المضمون المادى لفكرة الثقافة والحكمة ، " والنظرة العامة إلى العالم " ، وتحدد بالمثل مضمون فلسفة "النظرة العامة إلى العالم" .

وعلى هذا ، تتميز تمييزا حادا حاسما فلسفة النظرة العامة إلى العالم ، والفلسفة العلمية بوصفهما فكرتين ، تتعلق كل منهما بالأخرى على نحو معين ، ولكن لا يجب الخلط بينهما . وهنا يجب أيضا أن نلاحظ أن الفلسفة الأولى (أى فلسفة النظرة العامة إلى العالم) ليست – إن جاز هذا التعبير – تحقيقا زمانيا ناقصا للفلسفة الأخرى الثانية . ذلك لأنه إذا كان تفسيرنا صحيحا فليس ثمت حتى الآن تحقيق على الإطلاق لتلك الفكرة ، أعنى أنه ليست هناك فلسفة قائمة بالفعل بوصفها علما دقيقا فليس هناك " نسق من المذاهب " حتى ولوكان نسقا ناقصا ، يقوم موضوعيا فى الروح الموحدة لمجموع الباحثين فى عصرنا . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فقد كانت هناك منذ الآف السنين فلسفات

"للنظرة العامة إلى العالم " . ومع ذلك ، فمن الممكن أن يقال إن تحقيق هاتين الفكرتين لابد أن يقرب كل منهما إلى الأخرى فى اللانهائى وأن يتطابقا ، بحيث نمثل لأنفسنا لامتناهى العلم على نحو مجازى بأنه " نقطة بعيدة على نحو لامتناه " . وعلى هذا، لابد أن نأخذ تصور الفلسفة بمعنى واسع بطريقة مناظرة، واسع إلى الحد الذى يشمل جميع العلوم الجزئية ، بعد أن تكون قد تحولت إلى فلسفات بواسطة تفسير وتقويم نقديين عقليين .

إننا إذا أخذنا الفكرتين المتميزتين على أنهما مضمونان من مضامين أهداف الحياة ، فعندئذ يمكن اتفاقا مع ذلك قيام موقف للبحث يقابل ويعارض تماما السعى (الميل) الخاص " بالنظرة العامة إلى العالم " ، وهو موقف رغم وعيه الكامل بأن العلم لا يمكن بحال أن يكون كله من خلق الفرد ، فإنه مع ذلك يركز جهوده كلها فى العمل على دفع التقدم التدريجى لفلسفة علمية . ولعل المشكلة الكبرى التى تمثل أمامنا الآن هى أن نقوم ، بصرف النظر عن تمييزهما تميزا واضحا ، بتقويم نسبى لهذه الأهداف وبالتالى لقابلية اتحادها العلمى .

ولنسلم منذ البداية أنه على أساس الأفراد الذين يتفلسفون لا يوجد قرار حاسم بالنسبة إلى هذا الضرب من التفلسف أو ذاك يمكن أن يعطى ويقدم .
٣٣٤ فهؤلاء الذين تغلب عليهم النزعة النظرية ميالون بطبيعتهم إلى التماس رسالتهم فى البحث العلمى الدقيق ، على شريطة أن يكون المجال الذى يجذب اهتمامهم يقدم لهم آمالا وآفاقا لمثل هذا البحث . هنا من الممكن تماما أن يكون الاهتمام بهذا المجال حتى ذلك الاهتمام العاطفى الجارف ، ناشئا عن حاجات مزاجية أو عاطفية ، عن حاجة مثلاً " لنظرة عامة إلى العالم " . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن الموقف يختلف بالنسبة إلى ذوى الطبائع الجمالية والعملية (بالنسبة إلى الفنانين أو اللاهوتيين أوالمشرعين ، الخ) . فهم يرون أن رسالتهم إنما هى

فى تحقيق المثل العليا الجمالية أو العملية ، وبالتالى تحقيق المثل العليا المتعلقة بمجال غير نظرى . فى هذه الفئة نحن نضع بالمثل اللاهوتيين ، والمشرعين ، ونضع - بالمعنى الأوسع - الباحثين والكتاب الفنيين ، بقدر مالا يستهدفون بكتاباتهم إنشاء نظرية خالصة ، بل يستهدفون فى المقام الأول التأثير العملى . ولا شك أنه فى مسار الحياة المعاصرة لا مجال لا نفصال خالص أو حاد ، خاصة فى عصر للدوافع العملية فيه مثل هذا التأثير القوى ، بل إن طبيعة نظرية يمكن أن تستسلم بدرجة كبيرة للغاية لقوة أمثال هذه الدوافع بحيث لا تسمح لها طبيعتها بذلك . لكن ، هنا يكمن خطر كبير يتهدد فلسفة عصرنا الحاضر .

على أن المسألة لا يجب أن تطرح من وجهة نظر الفرد فقط ، بل أيضا من وجهة نظر الإنسانية والتاريخ ، أعنى بقدر ما نضع التاريخ فى اعتبارنا ، فما الذى يعنيه بالنسبة إلى تطور الثقافة ، وإلى إمكان قيام تحقيق متقدم دائما للإنسانية بوصفها فكرة أبدية - لا للإنسان المفرد - أن يتحتم حسم المسألة بالمعنى الأول أو بالمعنى الآخر . بعبارة أخرى ، ما إذا كان الاتجاه نحو ضرب واحد من الفلسفة يسود سيادة تامة العصر ويؤدى إلى موات الاتجاه المقابل ، أى الاتجاه نحو فلسفة علمية وذلك أيضا يمثل مسألة عملية . لأن المؤثرات التاريخية ومعها مسئولياتنا الأخلاقية تمتد إلى أقصى درجات المثل الأعلى الأخلاقى الذى تقتضيه فكرة التطور الإنسانى .

إننا لنتبين بوضوح كيف يقدم القرار الحاسم الموضوع موضع التساؤل والبحث نفسه لطبيعة نظرية ، إن كانت قد وجدت من قبل بدايات غير مشكوك فيها لمذهب فلسفى . والآن ، فلنلق نظرة سريعة على العلوم الأخرى : إن كل "حكمة " أو كل نظرية فى الحكمة أصلها رياضى أو فى مجال العلوم الطبيعية قد فقدت حقوقها بقدر ما يتأسس المذهب النظرى المناظر بطريقة صحيحة

موضوعية . لقد قال العلم : من الآن فصاعدا يجب التعلم من الحكمة . والسعى أو التطلع إلى الحكمة Weisheitsstreben فى مجال العلم الطبيعى لم يكن - إن صح هذا التعبير - غير مبرر قبل وجود العلم المضبوط ، فهو لم يستبعد بالنسبة إلى عصره الخاص . فتحت إلحاح الحياة ، وتحت ضغط الضرورة العملية ، لا يستطيع الإنسان أن ينتظر حتى - ولنقل ، بعد آلاف السنين - يوجد العلم ٣٥
ويقوم، حتى ولو افترضنا أنه كان على علم سابق بفكرة العلم المضبوط الدقيق .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن كل علم الآن ، مهما يكن مضبوطا ، لايقدم إلا نسقا من النظرية متطورا على نحو جزئى يحيط به أفق لا محدود مما لم يصبح بعد علما . إذن ، فما الذى يجب أن نعده بمثابة الهدف الصحيح لهذا الأفق ؟ هل هذا الهدف هو زيادة تطوير المذهب المضبوط ، أو النظرة العامة الى العالم ، أى الحكمة " ؟ إن الإنسان النظرى ، أى الباحث فى الطبيعة ، لن يتردد فى الإجابة . فسوف يرفض باحتقار "النظرات العامة إلى العالم " الغامضة . وسوف يعدّ أى تزكية لمشاريع عن الطبيعة ، أى " نظرات عامة إلى العالم" خطيئة ترتكب فى حق العلم . ولا شك أنه فى ذلك إنما يدافع عن حق من حقوق الإنسانية المقبلة . والحق أن العلوم المضبوطة تدين بما لها من عظمة وتدين باستمرار تطورها المتقدم وقوته الكاملة ، للموقف الجذرى الذى تتخذه أمثال هذه العقلية . إن كل باحث دقيق ينشئ لنفسه بطبيعة الحال " نظرات عامة إلى العالم" ، فعن طريق آرائه ، وشكوكه ، وتخميناته ، يتجاوز بنظره ما قد تحقق وتأسس على نحو ثابت ومتين ، وإن كان ذلك من أجل غايات منهجية فقط ، ومن أجل أن يخطط لشذرات جديدة لمذهب محكم . وهذا الموقف لا يستبعد ، كما يعرف ذلك جيدا باحث الطبيعة نفسه ، أن التجربة بالمعنى السابق على العلم - وإن كانت ترتبط بالاستبصارات أو النظرات العلمية - لا تقوم بدور هام داخل التكنيك الخاص بالعلم الطبيعى. فالمهام التكنيكية تريد أن تتحقق وتنجز، فالمنزل،

والالة لابد من بنائهما ، ولا مجال هناك للانتظار حتى يمكن للعلم الطبيعى أن يقدم المعلومات عن كل ما يتعلق بها . وعلى هذا ، فإن الانسان التكنيكى (الحرفى) بوصفه إنسانا عمليا ، يقرر ويحسم بطريقة تختلف عن طريقة الإنسان المنظر لعلم الطبيعة . فمن النظرية يستمد مذهبه ، ومن الحياة يستمد "تجربته" .

إن الموقف ليس هو نفس الموقف بالضبط فيما يتعلق بالفلسفة العلمية ، لأننا لم نقم بعد الأسس التى يقوم عليها مذهب علمى دقيق ، والفلسفة التى وصلت إليها عبر التاريخ ، والفلسفة التى تصاغ فى التطور الحى على السواء ، ليست إلا بناءات علمية ناقصة Halbfabrikat ، أو خليطا غير متميز من النظرات العامة إلى العالم والمعرفة النظرية . ومن ناحية أخرى ، فإننا هنا أيضا لا نستطيع لسوء الحظ أن ننتظر . فالمقتضى الفلسفى من حيث هو حاجة تتطلب نظرة عامة إلى العالم يدفعنا . وتصبح هذه الحاجة أعظم باستمرار كلما اتسعت وامتدت دائرة العلوم الوضعية . فالكثرة الهائلة من الوقائع " المفسرة " علميا التى تقدمها لنا هذه العلوم ، لا تستطيع أن تساعدنا ، لأنها من حيث المبدأ تنتمى مع جميع العلوم إلى بعد من الإلغاز ، يصبح حله بالنسبة لنا مسألة حياة أو موت Eine Lebensfrage (أى مسألة حيوية) . ذلك أن علوم الطبيعة لم تفك ٢٣٦
فى حالة واحدة شفرة الواقع : الذى فيه نعيش ، ونتحرك ، ونوجد . والاعتقاد العام أن مهمتها هى أن تحقق هذا ، وأنها لم تتقدم حتى الآن بما فيه الكفاية ، والرأى القائل بأنها تستطيع تحقيق ذلك – من حيث المبدأ – قد تجلى لذوى النظرة الثاقبة على أنه خرافة . فالانفصال الضرورى بين العلم الطبيعى والفلسفة – من حيث أن هذه هى أساسا علم ذو اتجاه آخر وإن كانت تتعلق تعلقا ماهويا بعلم الطبيعة فى أكثر من ميدان – انفصال فى طريقة إلى التحقق

والتوضيح . وكما يقول لوتزه Lotze " إن حساب مسار العالم لا يعني فهمه " . غير أننا في هذا الاتجاه لم نتقدم بالعلوم الإنسانية ، فليس هناك شك في أن "فهم " حياة – الروح للإنسان شئ عظيم ورائع . لكن حتى هذا الفهم لم يستطع أن يساعدنا ، ويجب ألا نضطرب بالفهم الفلسفي الذي ينبغي أن يكشف لنا ألغاز العالم والحياة .

والواقع أن البؤس الروحي geistige Not في عصرنا قد صار أمرا لا يمكن احتماله . إن الأمر لا يقتصر فقط على النقصان النظري في الوضوح بالنسبة إلى معنى " الواقع " أو الحقيقة الواقعية التي تبحثها العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وهو النقصان الذي يثير الاضطراب فيما ننعم به من سلام وسكينة – مثلا ، إلى أي حد يمكن معرفة الوجود بالمعنى النهائي للكلمة في الواقع ، وما الذي يمكن النظر إليه ، من حيث هو كذلك ، على أنه وجود " مطلق " وهل يمكن أن يوجد في الواقع شئ شبيه بذلك يمكن ، معرفته على الإطلاق . إن الأمر أكثر من ذلك إنه البؤس الحي الجذري للغاية الذي يصيبنا ، بؤس لم يترك جانبا من حياتنا إلا ومَسَّه وأصابه . إن كل حياة إنما هي اتخاذ وضع ، وكل اتخاذ لوضع يخضع لإلزام ، أي يضخع لاقتضاء يتعلق بالصحة أو اللاصحة ، وفقا للمعايير المزعومة للقيمة المطلقة وطالما أن هذه المعايير لم تكن تهاجمها أو تهددها ، أو تسخر منها أية نزعة شكية فلم يكن إلا سؤال واحد حيوي : كيف يتسنى لنا عمليا أن نفي بطريقة أفضل بهذه المعايير . ولكن ، كيف يكون الحال الآن ، عندما يوضع أي معيار كان موضع الجدل أو عندما يتبين زيفه تجريبيا ويحرم من قيمته المثالية ؟ . إن الفلاسفة القائلين بالمذهب الطبيعي والفلاسفة القائلين بالمذهب التاريخي يدافعون عن النظرة العامة إلى العالم ، والفريقان يعملان – في جبهات مختلفة ، على إساءة تفسير الأفكار على أنها وقائع ، وعلى تحويل

الواقع كله ، والحياة كلها إلى خليط من " الوقائع " غير مفهوم ولا شك له . فخرافة الواقعة إنما هى أمر مشترك بينهم جميعا .

إننا لا نستطيع ولا شك أن ننتظر . فلابد لنا من اتخاذ موقف ، وعلينا أن نأخذ على عاتقنا مهمة أن نقلل من أوجه التنافر وانعدام الانسجام فى موقفنا تجاه الواقع - إزاء واقع الحياة الذى يحمل بالنسبة لنا دلالة - وأن نحوله إلى "نظرة إلى العالم والحياة " عقلية ، حتى وإن كانت غير علمية . وإذا قدم لنا فيلسوف " النظرة العامة إلى العالم " يد المساعدة فى ذلك بدرجة كبيرة ، أفلا ٣٣٧
يحق لنا أن نقدم له الشكر على ذلك ؟.

ومهما يكن من أمر ما قد نفيده من الأقوال التى ذكرناها توا ، فلابد مع ذلك أن نؤكد هذه الحقيقة : يجب أن نكون على وعى بسمئوليتنا إزاء الانسانية . فلا يجب أن نضحى بالأبدية من أجل الزمن الذى نعيش فيه ، ولا ينبغى - من أجل أن نقلل من بؤسنا ، أن نورث ذريتنا مشكلاتنا المتزايدة والتى أصبحت فى النهاية شرا يصعب بل يستحيل انتزاعه . إن البؤس هنا ينشأ من العلم . لكن العلم هو وحده القادر على قهر - قهرا نهائيا - البؤس الذى ينشأ من العلم ، وإذا كان النقد القائم عن نزعة الشك الذى يمارسة المعتنقون للمذهب الطبيعى والمعتنقون للمذهب التاريخى ، يحيل الصحة الموضوعية الحقة فى جميع مجالات الإلزام إلى إحالة وامتناع لغو فارغ ، وإذا كانت تصورات التأمل ، غير الواضحة والمتنافرة المتعارضة وإن كانت تنشأ من الطبيعة ، تحول دون فهم الواقع وإمكان قيام موقف عقلى إزاءه ، وإذا كانت ، بالتالى ، المشكلات المشتركة المعنى أو المحالة تحول دون قيام الفهم الواحد ، وإذا كانت ألوان الإحالة التى تثير اليأس فى تفسير العالم مرتبطة بأمثال هذه الأفكار المسبقة ، فعندئذ ليس ثمت إلا علاج واحد لهذه الشرور وأمثالها : نقد علمى وبالإضافة إليه علم جذرى ، ينشأ من

أسفل ، ويقوم على أسس متينة ، ويتقدم وفقا لأدق المناهج – وهو العلم الفلسفى الذى من أجله نتكلم هنا . إن النظرات العامة إلى العالم قد تدخل فى خلاف وجدال ، أما العلم فهو وحده الذى يستطيع أن يقرر ويحسم ، وقراره الحاسم يحمل خاتم الأبدية .

* * *

وعلى هذا ، فمهما يكن الاتجاه الذى يمكن أن يتخذه التحول الجديد فى الفلسفة ، فلا جدال فى أنه لا ينبغى أن يتخلى عن رغبته فى أن يكون علما دقيقا. بل بالأحري يجب أن يقوم فى مقابل التطلع (السعى) العملى نحو "النظرة العامة إلى العالم " ، ويجب أن ينفصل بوعى تام عن هذا التطلع . لأنه لابد هاهنا من رفض كل محاولة للتوفيق . ولربما يقول المدافعون عن "النظرة العامة إلى العالم " الجديدة إن اتباع هذه الفلسفة لا يعنى بالضرورة التخلى عن فكرة العلم الدقيق . فالفيلسوف الحق الذى يقول " بالنظرة العامة إلى العالم " لن يكون – فيما يقولون – علميا فقط فى وضع أسسه ، أى فى استخدام جميع معطيات العلوم الخاصة الدقيقة بوصفها لبنات بناء متينة ، بل سوف يقوم بتطبيق المنهج العلمى وسوف يفيد من كل إمكانية للتناول العلمى الدقيق للمشكلات الفلسفية . لكنه فى مقابل الحيرة الميتافيزيقية ونزعة الشك التى سادت فى العصر الماضى ، سوف يتنبع بشجاعة نادرة أسمى وأدق المشكلات الميتافيزيقية كيما يحقق هدف " النظرة العامة إلى العالم " التى تفى – حسب موقف العصر – بمطالب العقل والعاطفة معا وعلى نحو متناغم .

وبقدر مايكون هذا مقصودا على أنه توفيق قُدر له أن يمحو خط التفرقة بين فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " والفلسفة العلمية ، فلا محيص لنا عن

الاحتجاج ، ذلك أنه لا يؤدى إلا إلى تلطيف الحافز العلمى وإضعافه ، وإلى الإعلاء من شأن مؤلفات علمية زائفة تفتقر إلى الأمانة الفكرية . لا مجال هنا لأوجه الاتفاق والتوفيق ، هنا بالذات أكثر مما فى أى علم آخر . فلن يعد فى استطاعتنا أن نأمل فى الوصول إلى نتائج نظرية إذا كان الحافز إلى النظرة العامة إلى العالم غالبا ، ويخدع بصورته العلمية حتى ذوى الطبائع النظرية . فعندما كانت العقول العلمية الجبارة تغلب عليها بحماسة إرادة العلم ، فلم تحقق فقط جزءا واحدا من المذهب الخالص فى الفلسفة وحققت كل الأشياء العظيمة التى حققتها بالفعل نتيجة لإرادة العلم هذه فقط . عندما فعلت هذه العقول ذلك عندئذ لم يقدر فلاسفة النظرة العامة إلى العالم أن يعتقدوا أن فى استطاعتهم تأسيس علم فلسفى على نحو نهائى محدد . فهؤلاء الرجال الذين يضعون الهدف أو الغاية فى النهائى والذين يريدون امتلاك نسقهم . كيما يستطيعون الحياة وفقا له – ليسوا بحال مؤهلين للقيام بهذه المهمة . وليس هناك سوى حل واحد هو : أن تتخلى فلسفة " النظرة العامة إلى العالم " هى نفسها وبحسن نية كامل عن مطلب أن تكون علما ، وأن تتوقف بالتالى وفى الوقت نفسه عن إرباك العقول وعن الوقوف حجر عثرة فى سبيل تقدم الفلسفة العلمية – وهو ما يتعارض بالتأكيد مع مقصدها الخالص .

فليبق هدفها المثالى إذن هو " النظرة العامة إلى العالم " التى ليست ، من حيث ماهيتها ، بعلم . إنما لا ينبغى أن تدع نفسها تنساق إلى الوقوع فى الخطأ عن طريق التعصب العلمى الذى ينتشر فقط فى عصرنا إلى الحد الذى يستبعد معه كل ما لا يمكن البرهنة عليه عن طريق " الانضباط " العلمى على أنه " غير علمى " فالعلم ليس إلا قيمة واحدة بين قيم أخرى متساوية من حيث التبرير . أما أن تقف بثبات قيمة " النظرة العامة إلى العالم " على وجه الخصوص – تقف

وتقوم على أساسها الخاص ، فهذ ما لابد من الحكم عليه على أنه ملكة الشخصية الفردية وإنجازها ، أما العلم فلا بد أن يحكم عليه بوصفه الإنجاز الجماعى لأجيال الباحثين ، وهو ما سبق أن أوضحناه توضيحا كاملا ، وكما أن للموقفين مصادرهما المتميزة فى القيمة ، فكذلك أيضا لهما وظائفهما المتميزة ، وأساليبهما المتميزة فى العمل والتعليم . وعلى هذا ، فإن فلسفة النظرة العامة
إلى العالم تعلم وفقاً لطريق الحكمة ، أى أن يخاطب شخص شخصا. يترتب ٣٣٩
على ذلك أن من يعلم وفقا لأسلوب فلسفة من هذا القبيل هو وحده الذى يمكن أن يخاطب جهورا عريضا مصطفى بالتالى بفضل طابع دال خاص وحكمة مميزة – أو قد يسمى خادما للاهتمامات العملية السامية ، الدينية ، والأخلاقية ، والقانونية الخ . أما العلم فهو لا شخصى . فالذين يشتركون فيه ليسوا بحاجة إلى الحكمة بل هم بحاجة إلى الموهبة النظرية وإن ما يسهم به العالم فى مجاله إنما يزيد من ثروة ألوان الصحة الأبدية التى لابد وأنه تساهم فى إبراء الإنسانية مما تعانيه .

وهذا – كما سبق أن رأينا – يصدق إلى حد كبير للغاية على العلم الفلسفى.

فعندما يصبح الانفصال الحاسم بين هذين الضربين من الفلسفة حقيقة واقعة فى وعى العصر ، عندئذ فقط يحق التفكير فى اعتناق الفلسفة لصورة العلم الحقيقى ولغته وتعرفها على واحدة من خصائصها تمدح كثيرا بل وتحاكى ، ألا وهى خاصية العمق ، نقول : تعرفها عليها كنقص فيها . أن العمق Tiefsinn علامة العماء Chaos الذى يرغب العلم الحق فى أن يحوله إلى عالم وكون Kos-mos أى إلى نظام بسيط ، وواضح تماما ، والعلم الحقيقى على قدر امتداد مذهبه الحقيقى لا يعرف عمقا . فكل جزء من علم مكتمل إنما هو كل مكون من "خطوات فكر " كل منهما مفهوم مباشرة ، وبذلك فهو ليس عميقا على الإطلاق .

ذلك أن العمق شأن من شئون الحكمة ، أما التميز التصورى والوضوح فهما من شأن النظرية الدقيقة . إن تغيير شكل تخمينات العمق إلى صور عقلية لا لبس فيها تلك هى العملية الماهوية فى تكوين العلوم الدقيقة من جديد .

فالعلوم المضبوطة لها أيضا حقبها الطويلة من العمق ، وكما فعلت هذه العلوم فى صراعاتها فى عصر النهضة ، فكذلك الفلسفة أيضا ، فى الصراعات التى تخوضها فى العصر الحاضر ، أمل أنها سوف تمر وتنتقل من مستوى العمق إلى مستوى الوضوح العلمى . غير أنه لكى يتحقق ذلك فهى لا تحتاج إلا إلى يقين حقيقى يتعلق بهدفها وارادة قوية تتوجه بوعى كامل نحو هذا الهدف وتقديم كل الطاقات العلمية المتيسّرة إن عصرنا يسمى بعصر الانحلال Decadence . وأنا لا أستطيع أن أعد هذه الشكوى شكوى مبررة . ذلك أننا لن نجد فى التاريخ عصرا عملت فيه هذه القوى الفعالة عملها بمثل هذا النجاح . إننا قد لا نوافق دائما على الأهداف أوالغايات ، وقد نشكو أيضا من أنه فى العصور الأكثر طمأنينة ، حين كانت الحياة تمر بسلام أكثر - ازدهرت أزهار الحياة الروحية ، وهى الأزهار التى لن نستطيع أن نجد أمثالها أوأن نأمل فى وجودها فى عصرنا . وكذلك ، ففى بعض الأحيان قد يصدم ما نرغبه دائما فى عصرنا - يصدم الحس الجمالى الذى يعلى من شأن ذلك الجمال الساذج الذى ينمو حرا
طليقا ... لكن من غير الإنصاف لعصرنا أن ننسب إليه الرغبة فيما هو دنى . ٣٤٠
فمن يأنس فى نفسه القدرة على إيقاظ الإيمان ، والفهم والحماسة لما فى غاية ما من عظمة وسمو ، سوف يجد بسهولة القوى التى تتوجه نحو هذه الغاية . وإننى أقصد بذلك أن أقول : إن عصرنا هو بحسب رسالته عصر عظيم ، وإن كان لا يعانى إلا من النزعة الشكية التى حطمت وحلّلت المثل العليا القديمة غير الواضحة، وهو نتيجة لذلك يعانى من نقص تطور الفلسفة وقوتها ، التى لم تتقدم

بعد بما فيه الكفاية ، وليست علمية بالقدر الذى يتيح لها أن تقهر نزعة السلب القائمة على المذهب الشكى (والتى تسمى باسم الوضعية) عن طريق نزعة وضعية حقة . إن عصرنا يريد أن يعتقد فى " الحقائق الواقعية " فقط . والآن ، فإن الحقيقة الواقعية الأقوى إنما هى العلم ، ومن ثم فإن ما يحتاج إليه عصرنا أكثر إنما هو علم فلسفى .

ومع ذلك ، فإذا كنا بتحديدنا لمعنى عصرنا نتوجه نحو هذ الهدف العظيم ، فلا بد أيضا أن نوضح لأنفسنا أننا نستطيع تحقيقة على نحو واحد فقط ، أعنى، أننا اذا كنا بالنزعة الجذرية المتعلقة بماهية العلم الفلسفى الحقيقى لا نقبل شيئا معطى مقدما ، ولا ندع شيئا تقليديا يمر على أنه بداية ، ولا أن ننبهر نحن أنفسنا بأية أسماء مهما تكن عظيمة ، فإننا بالأحرى نحاول الوصول إلى البدايات مستسلمين إراديا للمشكلات ذاتها وللمقتضيات التى تنشأ عنها .

وليس هناك شك أننا نحتاج إلى التاريخ أيضا ، لا على نحو ما يحتاج إليه المؤرخ ، أى لكى نضيع فى تلك التعقيدات التى تنشأ فى داخلها الفلسفات الكبرى ، ولكن من أجل أن تدع الفلسفات ذاتها وبحسب مضمونها الروحى تعمل عملها فينا بوصفها إلهاما لنا . فالواقع أن هذه الفلسفات التاريخية تضفى علينا حياة فلسفية – إذا ما عرفنا كيف نتأملها وننفذ إلى روح كلماتها ونظريتها – حياة فلسفية بكل ما فى عوامل الدفع (الدافعيات) الحية من ثراء وقوة . غير أننا لا نصير فلاسفة عن طريق الفلسفات . فانغماسنا فيا هو تاريخى ، والانشغال به فى نشاط نقدى – تاريخى ، والرغبة فى الوصول إلى علم فلسفى بواسطة تناول تلفيقى أو نهضة تجئ فى غير أوانها : كل ذلك لا يؤدى إلى شئ ، بل هى مجهودات يائسة لا رجاء فيها . إن الحافز إلى البحث لا يجب أن ينطلق من الفلسفات بل من الأشياء ومن المشكلات المتعلقة بها . غير أن الفلسفة إنما هى فى ماهيتها علم البدايات الحقيقية ، أو علم الأصول ... والعلم الذى يهتم بما

هو جذرى لابد أن يكون - من كل وجهة النظر - جذريا هو نفسه فى طريقة بحثه . وقبل ذلك كله، لا يجب أن يتوق ليستريح قبل أن يحصل على بداياته الواضحة وضوحا مطلقا، أى مشكلاته الواضحة بإطلاق ، وأن يحصل على ٢٤١
المناهج التى سبق وصفها وفق للمعنى الخاص بهذه المشكلات ، والمجال النهائى للبحث الذى تعطى فيه الأشياء بوضوح مطلق . ولكن لا يتحتم أبدا التخلى عن الغياب الجذرى للفكرة المسبقة التى توجد منذ البداية بين أمثال هذه " الأشياء " و " الوقائع " التجريبية . فأن نفعل ذلك معناه أن نقف مثلما يقف إنسان أعمى أمام أفكار هى قبل كل شئ وإلى حد كبير ، معطاة على نحو مطلق فى الحدس المباشر . فنحن أيضا نخضع للأفكار المسبقة التى لا تزال تجئ إلينا من عصر النهضة . وأما بالنسبة إلى من يتحرر تماما وحقيقة من الأفكار المسبقة فسواء عنده إن كان اليقين يجئ إلينا من كنت أو توما الأكوينى ، من دارون أو من أرسطو ، من هلمهولتز أو باراسيلسوس إن ما نحتاج إليه ليس هو التأكيد القائل بأن الإنسان يرى بعينيه بل هو بالأحرى ذلك التأكيد بأنه لا يفسر تحت ضغط الفكرة المسبقة التى كان قد رآها . لأنه فى العلوم الحديثة البالغة التأثير فى عصرنا ، ألا وهى العلوم الفيزيائية الرياضية . التى ينشأ الجزء الأكبر من عملها نتيجة مناهج غير مباشرة - فإننا ميالون كثيرا إلى الإعلاء من شأن المناهج غير المباشرة وإلى أن نسئ فهم قيمة الإدراك المباشر . غير أن الفلسفة بقدر ما ترجع إلى أصولها النهائية ، فإنها تتعلق على التحقيق بماهيتها وهى أن عملها العلمى إنما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر . وعلى هذا ، فإن أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هى أن يتعرف أنه عن طريق الحدس الفلسفى ، بالمعنى الصحيح ، أى بمعنى الإدراك الظاهرياتى للماهيات ، ينفتح ميدان لا حد له للعمل ، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة ، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج - يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسما ، لكل فلسفة مقبلة .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك باريندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبــة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	الڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو–أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	روناك جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردیا دیف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدراقيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ - فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ - أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	چان - فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ - يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ - مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ - الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ - جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلا غد	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايترى ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كليتباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٣٣ – الإسلام في بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمي
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحي العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب في إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب في الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمي
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازي الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت في الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائي	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون في الأدب التركي جـ١	محمد فؤاد كوبريلي	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وأخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامي في الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدوناد	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٥٤ – الفن الإسلامي في الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدوناد	ت : على إبراهيم على منوفي
٣٥٥ – التيارات السياسية في إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعي
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشاروني
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربيني
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	الان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ بابنبرج	هايترش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقي	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أميرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٣	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – باندراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى

٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجناتزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد النتة
٤٧١ – رحلة لاكتشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى

٤٧٨ – الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ – المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ – تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ – عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ – موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ – حرودة	الطاهر بنجلون	ت : رشيد بنحدو
٤٨٤ – جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ – التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ – الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ – الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ – الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ – هُسرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسرل	ت : محمود رجب

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٥٩٢٩ / ٢٠٠٢

HUSSERL

المجلس الأعلى للثقافة

يطلق الباحثون فى فلسفة هُسِّرل على كتابه «الفلسفة علمًا دقيقًا» اسم «مقال اللوغوس» نسبة إلى مجلة «اللوغوس» التى نُشر فيها ، وهناك ما يشبه الإجماع بين الباحثين على أهمية هذا المقال فى تفكير هُسِّرل ، يتجلى ذلك فى تلك الأوصاف التى تطلق عليه ؛ فمن قائل بأنه «أشبه شىء ببيان الحركة الظاهرياتية كلها» ، ومن قائل بأنه «بمثابة الصخرة التى يقوم عليها كل تفكير هُسِّرل» . إن تصور العلم الذى يبدأ منه هُسِّرل هو تصور أفلاطون وديكارت والنزعة العقلية فى القرن السابع عشر عامة للعلم ، وهذا التصور الذى يتوجه نحو الأسس الأولى والمعايير اللامشروطة يختلف من حيث الأساس عن التصور الحديث للعلم التجريبى ، بل ويختلف عن التصور الحديث للعلم عمومًا ، فالعلم بالمعنى الأفلاطونى هو العلم المطلق ، هو المعرفة المطلقة ، ويتميز أساسًا بأنه حدس للماهيات، كما أن الظاهريات - عند هُسِّرل - تقوم على حدس الماهيات فى مقابل العلوم التجريبية التى تقوم على الوقائع ؛ فالمشروع الظاهرياتى لإقامة الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا يفترض - بل ويتأسس على - هذه التفرقة بين الواقعة والماهية .

